Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. Nr. 4.

Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend

von

Dr. G. H. Dalman,
Licentiat der Theologie.



Berlin,
H. Reuther's Verlagsbuchhandlung
1888.

Nathanael,
Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel.

Herausgegeben von Prof. D. Hermann L. Strack.
Jährlich 6 Hefte von zusammen mindestens 12 Bogen Inhalt.
Abonnementspreis (auch bei direkter Zusendung) 1 Mk. 25 Pf.

Die Bestellung kann erfolgen bei allen **Buchhandlungen** und bei allen **Postanstalten** (Postzeitungskatalog Nr. 3531a) Deutschlands; außerdem [dann ist der Betrag am billigsten in deutschen Postwertzeichen einzusenden] **direkt** bei der Verlagsbuchhandlung in Berlin SW und bei dem Herausgeber (Groß-Lichterfelde bei Berlin). Wer Frankozustellung unter Kreuzband wünscht, wolle einen der beiden letzterwähnten Wege wählen.

Berlin, SW Charlottenstr. 2.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung.

Für den nächsten Jahrgang (1888)

sind zunächst folgende Themata in Aussicht genommen:

H. Weser, Lic., Prediger in Berlin: Der Herr ist wahrhaftig auferstanden. [Dieser Aufsatz gelangt in Heft 1 des neuen Jahrgangs zum Abdruck. Die Auferstehung Christi zu glauben fällt den dem Christentum sich zuneigenden Juden besonders schwer].

Fr. v. Velsen, Pred. in Borbeck bei Essen: Isaak Troki und jüdische Polemik gegen das Christentum.

Das Institutum Judaicum in Berlin. || Materialien für den Katechumenen-Unterricht. || Fragen und Antworten (Stellen des Neuen Testaments, welche den Juden schwer verständlich oder anstößig sind u. s. w.) || Das religiöse und das bürgerliche Jahr der Juden. || Jesus Christus und der Thalmud. || Die messianische Weissagung des Alten Testaments in ihrem Verhältnis zur Zukunft der Juden. || Handreichung für die Praxis.

Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. Nr. 4.

Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend

von

Dr. G. H. Dalman,
Licentiat der Theologie.



Berlin,
H. Reuther's Verlagsbuchhandlung
1888.

Buchdruckerei J. J. Reiff in Karlsruhe.

Vorwort.

Daß im Judentum des ersten nachchristlichen Jahrtausends nach der Ausscheidung des Christentums eine Entwickelung sich vollzog, welche nicht nur dem Einen Messias des alten Israel einen zweiten hinzufügte, der als Messiaskönig ein gewaltsames Ende findet, sondern sogar den Davididen ein Sühnleiden zum besten seines Volkes bestehen ließ, daß gleichzeitig eine der paulinischen ähnliche Rechtfertigungslehre in seinem Schoße zu Tage trat, ist eine für die Religionsgeschichte überhaupt wie für die Geschichte der Entstehung des Christentums insbesondere bedeutsame Thatsache, der sorgfältigsten Untersuchung wert — und auch bedürftig. Die einzigen wissenschaftlichen Darstellungen der jüdischen Messianologie beziehen sich entweder auf eine Zeit, in welcher jene Entwickelung sich kaum in den ersten Anfängen befand, und begnügen sich mit wenigen Worten der Erwähnung, — so Öhler-v. Orelli, Drummond, Schürer, Stanton; — oder, wenn sie, wie Castelli und Weber, den Rabbinismus des ganzen ersten Jahrtausends in ihren Bereich ziehen, geben sie doch nicht mehr als eine kurze, bei Weber besonders unvollständige Darlegung des Thatbestandes ohne eine genauere Untersuchung. August Wünsches „Die Leiden des Messias“, vom Verfasser selbst schwerlich noch in vollem Umfange vertreten, hat nur als Materialiensammlung einen gewissen Wert. Eine genauere Ordnung und Sichtung, auch geschichtliches Verständnis des Stoffes ist leider nicht versucht worden. Trotzdem ist dies Buch für viele Theologen die einzige über die in Frage stehende Lehre des Judentums befragte Quelle. Ungleich wertvoller ist die von Ad. Neubauer und

S. R. Driver herausgegebene jüdische Catene zu Jesaja Kap. 53 wegen des dabei benützten handschriftlichen Materials, obwohl gerade für das erste Jahrtausend Manches nachzutragen bleibt.

Den in solchen neueren Behandlungen, denen auch Hamburgers einschlägiger Artikel in seiner Thalmudischen Real-Encyclopädie hier beizurechnen ist, und in älteren Werken von Raymundus Martini's Pugio Fidei ab aufgehäuften Stoff galt es zuerst zu sichten. Es war auszuscheiden alles Kabbalistische, das Vielen bis in die neueste Zeit (auch noch Pusey) als Ältestes gegolten hat, als dem ersten Jahrtausend nicht angehörend. Sodann war durch erneute Durchforschung der Litteratur möglichste Erweiterung des verwendbaren Stoffes zu erstreben, wofür besonders die synagogale Liturgie in reicherem Maße herbeigezogen werden konnte. Die Hauptaufgabe war neben der Feststellung des Textes die in den meisten Fällen nie versuchte historische Auslegung der Quellenstücke und der Entwurf einer Geschichte der in Frage stehenden Tradition. Nur im Rahmen einer umfassenden Darstellung der Geschichte der jüdischen Religion hätte der letzte Teil unserer Aufgabe sich befriedigend lösen lassen. Zu einer solchen fehlen aber bis jetzt nicht nur mir, sondern überhaupt die nötigen Vorarbeiten. Jede darin begründete Mangelhaftigkeit der Behandlung wird darum auf Nachsicht einigen Anspruch haben. Von den beiden, hier zu einem Buch vereinigten Abhandlungen, die in der von Prof. H. Strack herausgegebenen Zeitschrift „Nathanael" Jahrg. 1886 Nr. 6 (S. 163—188), 1887 Nr. 4/5 (S. 97—170) erschienen sind, ist die zweite, ursprünglich der philos. Fakultät in Leipzig als Inaugural-Dissertation eingereicht, nicht eine bloße Fortsetzung der ersten. Dadurch erklärt sich eine gewisse Ungleichartigkeit in der Behandlung. Daß eine völlige Trennung der Untersuchung der rabbinischen Lehre vom „sterbenden" und vom „leidenden" Messias aus mehr als Einem Grunde am Platz war, wird der Leser, denke ich, selbst finden.

Der Verfasser.

I.

Messias ben Joseph,

der „sterbende" Messias der Rabbinen.

Viel Verwirrung ist dadurch angerichtet worden, daß die alten Rabbinen zwei Messiaskönige kennen, einen Messias ben Joseph (auch Messias ben Ephraim genannt) und einen Messias ben David, von denen der erstere allein eines gewaltsamen Todes stirbt. Man glaubte dies so verstehen zu müssen, daß alle messianischen Weissagungen des Alten Testaments, welche von Messiasleiden reden, auf den einen, alle die Messiasherrlichkeit schildernden auf den anderen gedeutet worden seien. So stellt es schon Nikolaus de Lyra (gest. 1340)* dar, so auch Joh. Buxtorf in seinem Lexicon Chald., Talmud. et Rabbinicum (Basel 1639) unter maschach, Joh. Ferber in Specimen Anti-Judaicum de Gemino, quem Judaei praestolantur, Messia (Weißenfels 1668), Just. Martin Gläsener in seiner Commentatio Historico-Philologica de Gemino Judaeorum Messia (Hildesh. und Leipzig 1737) S. 211, Christ. Schöttgen, Horae

---

* Nik. de Lyra sagt in seinen Quaestiones disputatae contra Hebraeos nach dem mir vorliegenden Druck aus dem 15. Jahrh. (ohne Jahr u. Ort) gegen Ende: „Propter scripturas quae manifeste loquuntur de Christi humilitate et passione et propter illas quae loquuntur de ejus eminentia et potestate expectant duos Messias, unum qui dicitur filius Joseph et ille passurus est et occidendus, alium filium David, qui Messiam filium Joseph resuscitabit et regnum Israel restaurabit."

Hebraicae et Talmudicae (de Messia) Tom. II (Dresden und Leipzig 1742) S. 550, nicht anders noch Aug. Wünsche (Die Leiden des Messias, Leipz. 1870, S. 109), Ferdinand Weber (System der altsynag. paläst. Theol., Leipz. 1880, S. 346) und Alfred Edersheim (The Life and Times of Jesus the Messiah, 3. Aufl., London 1886, Band II, S. 435). David Castelli hat das von T. K. Cheyne (The Prophecies of Isaiah, 3. Aufl., London 1884, Bd. 2, S. 218 f.) stillschweigend anerkannte Verdienst, in Il Messia secondo gli Ebrei (Florenz 1874) S. 224 ff. klarzustellen, daß eine solche Verteilung des Leidens und der Herrlichkeit auf die beiden Messiaskönige den Aussagen der alten Rabbinen nicht entspricht. Wir werden, um jede Unklarheit zu vermeiden, jede Messiasgestalt für sich betrachten.

Die ältesten Aussprüche, welche einen ephraimitischen Messias vom Davidsohne unterscheiden, finden sich im babylonischen Thalmud. Sukka 52ª lesen wir dort mit Bezugnahme auf Sach. 12, 12: „Wem gilt die Wehklage? Rabbi Dosa und unsere Rabbinen sind darüber verschiedener Meinung. Jener sagt: dem Messias ben Joseph, den man getötet hat; diese: dem bösen Trieb, der vernichtet worden ist. — Mit Recht [das ist das Urteil der Gemara] wird auf Messias ben Joseph gedeutet; denn von ihm steht geschrieben (Sach. 12, 10): Und sie schauen auf ihn*, den sie durchbohrt haben.“** Ebenfalls Sukka 52ª heißt es weiter unten: „Unsere Rabbinen haben gelehrt: „Zu Messias ben David, der sich bald in unsren Tagen offenbaren

* elâw (auf ihn) ist nach Rabbinovicz, Diqduqê Sophrim Bd. III, München 1870, Tr. Sukka S. 166, vgl. Minchath Schaj zu Sach. 12, 10 für den Thalmud die in älterer Zeit üblichste Lesart. Hält man trotzdem das biblische elaj (auf mich) für das im Thalmud ursprüngliche, so ist nach Thargum Jonathan zu übersetzen: „Sie schauen auf mich [den HErrn] wegen dessen, den sie [die Feinde] durchbohrt haben.“

** Im jerusalem. Thalmud findet sich Sukka V, 2 Ausg. Krotoschin 55ᵇ eine Parallele zu obigem Ausspruch. Sie lautet: „In bezug auf Sach. 12, 12 gibt es zwei Ansichten: nach der einen ist es die Klage um den Messias, nach der andren die Klage um den bösen Trieb.“ Wünsche (a. a. O., S. 110) glaubt hier an den Messias ben David denken zu müssen, aber mit Unrecht. Von einer Tötung dieses Messias weiß die alte Synagoge nichts.

möge, wird der Heilige, gebenedeit sei Er, sprechen: »Erbitte dir von mir, was es auch sei, und ich will es dir geben, wie gesagt ist (Ps. 2, 7. 8): Von einem Ratschluß will ich erzählen: Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben.« Als er nun sieht, wie Messias ben Joseph getötet wird, spricht er vor Ihm: »Herr der Welt, ich fordere von Dir nichts als das Leben!« Er antwortet: »Leben? Ehe du es gesagt hattest, hat David dein Vater längst von dir geweissagt, wie es heißt (Ps. 21, 5): Er bittet Dich um das Leben; Du gibst es ihm, Länge der Tage immer und ewiglich!«“* Eine dritte Erwähnung des Messias ben Joseph findet sich Sukka 52ᵇ. Nach Anführung von Sach. 2, 3 „Und der HErr zeigte mir vier Schmiede“ wird gefragt: „Wer sind diese vier Schmiede“, und die Antwort lautet: „Rab Chana bar Bisna sagt im Namen von Rabbi Simon Chasida: Messias ben David, Messias ben Joseph, Elias und der Priester der Gerechtigkeit.“**

Die Gemara, welcher diese Stellen entnommen sind, ist erst um d. J. 500 n. Chr. abgeschlossen worden. Der Ausdruck Wünsches (a. a. O. S. 110) „die Gemara Babli erdichte hier flugs einen zweiten Messias“ ist aber völlig unzutreffend. Für sie ist vielmehr die Lehre von einem Messias ben Joseph eine altbekannte Sache. Rabbi Dosa, dem sie an der ersten Stelle beipflichtet, gehört in die Reihe der Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts.*** Mit der Formel „Unsere Rabbinen haben gelehrt“ wird die zweite Stelle als Barajtha gekennzeichnet, d. h. als der Mischna gleichaltrig, nur nicht in dieselbe aufgenommen. Die dritte Stelle setzt voraus, daß jedermann um diesen Messias

* Wünsche bewies (S. 65) aus dieser Stelle die ursprüngliche Identität von Mess. ben David u. Mess. ben Joseph, hat aber die dabei vorausgesetzte unrichtige Übersetzung jetzt aufgegeben (s. Wünsche, der babylon. Talmud. übersetzt I, S. 400).

** S. auch Jalqut Schim'oni Ausg. Frankf. a. M. II, 84ᵈ. Pesiqtha Rabbathi 15, Ausg. Friedmann Bl. 75ª hat dieselbe Deutung der vier Schmiede; nur ist für „Messias ben Joseph“ der Kriegsgesalbte (Meschuach Milchama) eingesetzt, und statt Kohen Zedeq (Pr. der Gerecht.) heißt es Malkizedeq. Ebenso Jalq. Sch. II, 178ª.

*** Vgl. Jakob Brüll, Mebo ha-Mischna Bd. I S. 71.

den Joseph Bescheid wisse. Simon Chasida (der Fromme), dessen Ausspruch der Amoräer Chana mitteilt, lebte um den Anfang des dritten Jahrhunderts.* — Es ist zu erwarten, daß eine der babylonischen Gemara so geläufige Tradition auch anderwärts vertreten wird. Wir befragen zuerst die Thargume.** Das älteste derselben, das sog. Thargum des Onkelos zum Pentateuch, erwähnt keinen Messias ben Joseph; aber es pflegt sich überhaupt von durch den Text unveranlaßten Erörterungen fern zu halten. Das Thargum Jeruschalmi I zum Pentateuch, welches Umschreibungen liebt, gedenkt seiner zu 2 Mose 40, 11: Messias ben Ephraim soll am Ende der Tage Gog, den mächtigen Feind Israels, besiegen;*** und das Thargum Jerusch. zu Hoh. Lied 4, 5 u. 7, 4 nennt Mess. ben David und Mess. ben Ephr. nebeneinander als Erlöser Israels wie Mose und Aaron.†

Von Raymundus Martini,†† dessen gewaltige Streitschrift Pugio Fidei (um 1278 geschrieben) manches Zitat aus Schriften enthält, welche entweder gar nicht oder doch in anderer Form auf uns gekommen sind, erfahren wir, daß Bereschith Rabba (oder das verlorene Bereschith Rabba von R. Mose ha-Darschan?) zu 1 Mose 49, 14 folgende haggadische Erklärung mitteilte:††† „»Isaschar ist ein knochiger Esel« — das ist's, was

* Vgl. W. Bacher, die Agada der babylon. Amoräer. S. 77 f.

** Man kann hier vergleichen die Sammlung messianischer Thargumstellen, welche unter dem Titel Christology of the Targums ohne Angabe des Verfassers und Jahres in Edinburg bei Robert Young erschienen ist.

*** Messias b. Ephr. ist hier zu Josua dem Sohne Nuns in dasselbe Verhältnis gestellt, wie in V. 9 der Messias ben David zu der Königsfamilie, von welcher er herstammen soll.

† Edward King in The Yalkut on Zechariah (Cambridge 1882) S. 88 Anm. 2 bezieht Thargum Jon. zu Micha 4, 8 auf M. b. J. Dort ist aber sicherlich gemeint der Messias, welcher nach Tharg. Jon. zu Micha 5, 1 von Bethlehem ausgeht, der Davidide. Das Thargum Jon. gedenkt in Wirklichkeit des M. b. J. nirgends; doch siehe weiter unten S. 26!

†† Vgl. H. Strack in Real.-Encyklop. f. prot. Theol. u. Kirche ² XII, 545—547.

††† Castelli S. 29 f. verzichtet auf die Benutzung der von Raymundus mitgeteilten Zitate, die vielleicht teilweis erfunden seien. — Aber in den meisten Fällen finden sich in den uns bekannten Schriften anderwärts

geschrieben steht Jes. 32, 20: »Heil euch, die ihr säet an allen Gewässern«. Mit dem Säen ist nämlich immer gemeint Almosen und Liebesübung, gemäß Jes. 55, 1: »Auf, all ihr Durstigen, kommt zum Wasser« [d. h. zum Gesetz, welches Gerechtigkeit fordert]; und wenn man so handelt, ist man würdig den Elia und die zwei Messiasse zu empfangen — laut der Schriftstelle (Jes. 32, 20): »Die ihr entsendet den Fuß des Rindes und des Esels«. Die ihr entsendet — nämlich den Elia, wie geschrieben steht (Mal. 4, 5): »Siehe, ich sende euch Elia den Propheten«. Den Fuß des Rindes (Schor) — das ist Messias ben Joseph, von dem es heißt (5 Mose 33, 17): »Sein erstgeborner Stier (Schor). Und des Esels — das ist Messias ben David nach dem Schriftwort (Sach. 9, 9): »Arm und reitend auf einem Esel«."*

Unter anderem Namen (der schon oben im Zitat aus Pesiqtha Rabbathi 15 erwähnt war) erscheint Messias ben Joseph in Bemidbar Rabba 14, 1. Vier Messiasse sollen dort in Anlehnung an Sach. 2, 3 genannt werden, und es heißt dann unter Benutzung von Ps. 60, 9: „»Mein ist Gilead« — das ist Elia, der ein Einwohner von Gilead war. »Mein ist Manasse« — das ist der Messias, der von den Söhnen Manasses her-

parallele Aussprüche, welche die Zitate Raymunds zur Genüge rechtfertigen. Die hier mitgeteilte Stelle (Pugio fidei Ausg. v. De Voisin f. 330) hat zwar auch Esdr. Edzardus nach seinen Annotationes ad R. M. Pug. fidei in Wolfs Bibliotheca Hebraea IV (Hamburg 1733) S. 608 in Bereschith Rabba nicht gefunden. Aber Ähnliches steht zu lesen Baba qamma 17ª Debarim Rabba Ausg. Romm 6, 7, Jalqut Sch. I 292ᶜ, II 47ᵈ; da ganze Zitat findet sich Midrasch Thanchuma Ausg. Amsterdam 1733, Bl. 1ᵇ, aber nicht in Ausg. Buber, Wilna 1885.

* In Midrasch Thillim zu Ps. 92, 9 Ausg. Warschau 1875 Bl. 70ᵇ ist Menachem ben Ammiel ben Joseph der Anführer der Myriaden Ephraims und der Tausende Manasses, gegen den nach Ps. 2, 2 sich Könige scharen (s. auch Jalq. Schim. II 119ᶜ und Pirqê R. Eliefer Kap. 19, wo 5 Mos. 33, 17 ebenfalls auf diesen M. b. J. bezogen ist); aber nach Raym. Martini f. 332 ist Maschiach ben David zu lesen. Menachem ben Ammiel ist ohnehin sonst Name des M. b. David. Ben Joseph ist fälschlich beigefügt. Vgl. Christian Schöttgen, Horae Hebr. et Talm. II (De Messia), Dresd. und Leipz. 1742 S. 364 f.

kommt, gemäß Ps. 80, 3: Vor Ephraim, Benjamin und Manasse her [erwecke deine Heldenkraft]. »Ephraim ist der Schutz meines Hauptes« — das ist der Kriegsgesalbte (Meschûach Milchama), der von Ephraim herkommt, wie geschrieben steht (5 Mose 33, 17): Sein erstgeborner Stier — Hoheit besitzt er. »Und Juda ist mein Szepter« — das ist der große Erlöser, der von den Söhnen der Söhne Davids herkommt." Der Kriegsgesalbte muß hier dem Messias b. Joseph oder b. Ephraim entsprechen; er wird ihm an einer anderen Stelle (Agadath Bereschith Kap. 63, in A. Jellinek, Bet ha-Midrasch IV S. 87)* ausdrücklich gleichgesetzt, und auch Bereschith Rabba 75, 6** muß mit dem Kriegsgesalbten eine dem Messias ähnliche Persönlichkeit gemeint sein.

Zur Erklärung des Ausdrucks „Kriegsgesalbter" genügt es nicht, mit Castelli S. 230 darauf zu verweisen, daß Maschûach und Maschiach nur formell unterschieden sind. Meschûach Milchama ist sonst Terminus für den Priester, welcher nach 5 Mose 20, 2 vor der Schlacht beauftragt wird die Krieger durch sein Mahnwort zum Kampf zu begeistern.*** Er hat laut Thalm.

* In Ag. Ber. 63 heißt es: „Du sprichst: auch der Meschuach Milchama, der von Joseph kommt, und der Maschiach, der von Juda kommt, werden einander befehden! — das sei ferne! Zwischen ihnen besteht keine Eifersucht, wie gesagt ist (Jes. 11, 13): Und es weicht die Eifersucht Ephraims u. s. w." Vgl. Kap. 69, S. 96.

** Dort wird 1 Mose 32, 6 „Und es ward mir Ochs und Esel" folgendermaßen erläutert: „Unsere Rabbinen sagen: Ochs — das ist der Kriegsgesalbte gemäß 5 Mose 33, 17: Sein erstgeborner Stier. Esel — das ist der König Messias nach Sach. 9, : Arm und reitend auf einem Esel." So auch Jalq. Sch. zu 1 Mose 32, 6 I 38^{d}, während Midrasch Thanchuma zur gleichen Stelle in Ausg. Buber, Bereschith 82^{b} (vgl. Jalq. Sch. I $38^{c\,d}$) zur Erklärung des Ochsen sagt: „Es ist haggadische Überlieferung, daß Esau nur durch die Söhne Rahels [Joseph und Benjamin] fällt. Warum? — Es heißt Jerem. 49, 20: Sicherlich werden sie [die Edomiter] wegschleppen die kleinsten der Herde — das sind die Söhne Rahels." Bereschith Rabba 99, 2 heißt es gradezu: „Durch wen fällt das Königreich [Edoms]? — Durch den Kriegsgesalbten, der von Joseph herkommt." Vgl. El. b. Kalirs Elegie „Tharîq chanîth", wo gleichfalls der „Kriegsgesalbte" Edom besiegt.

*** Vgl. Siphre, Ausg. Friedmann 110^{a}; Siphra, Ausg. Weiß 31^{d}; Sota 42^{a} f.; Maimonides, Mischne Thora H. Melakhim 7, 1–3.

Traktat Tha'anith 31^{a} in der priesterlichen Rangordnung seinen Platz zwischen dem Segan (dem Stellvertreter des Hohenpriesters) und dem gemeinen Priester. Aber Messias ben Joseph kann doch nicht durch Meschuach Milchama etwa als der bloße Heerführer des Messias ben David bezeichnet sein, wie Friedmann im Kommentar zu Pesiqtha Rabbathi 75^{a} annimmt. Auch die Gegenüberstellung von Meschuach Milchama (für den Krieg gesalbter) und Maschuach le-Melekh (zum König gesalbter) in Pesiqtha Rabbathi 8, Bl. 30^{a}* nötigt nicht zu einer derartigen Deutung. Nirgends erscheint Messias ben Joseph als der bloße Diener seines allerdings größeren Nachfolgers, am wenigsten als der Priester, welcher die Krieger jenes für die Schlacht begeistert. Vielmehr werden die Rabbinen die Bezeichnung Meschûach Milchama für ihn dem Messiasnamen vorgezogen haben, um anzudeuten, daß er noch nicht der rechte und eigentliche Messias sei, der König von Israel, dessen man sehnsuchtsvoll harrt, sondern daß seine Aufgabe nur in der Führung eines Krieges bestehe, nach dessen Beendigung er dem Davididen Platz machen muß.

Etwas anders steht es mit jenem Kohen Zedeq (gerechter Priester) in der Seite 165 angeführten Stelle aus Sukka 52^{b} (vgl. Jalqut Sch. II 84^{d}), dessen hier beiläufig gedacht werden mag. Pes. Rabbathi 15 Bl. 75^{a} ist dafür Malkizedeq eingesetzt, aber schwerlich, um eine andere Person zu nennen.** Denn von einer

* Es heißt Pes. R. 8: „Und zwei Ölbäume waren darüber (Sach. 4, 3) — das sind die zwei Messiasse, der eine ist zum Kriege gesalbt, der andere ist zum König gesalbt über Israel".

** Raschi zu Sukka 52^{b} ist der Meinung, Kohen Zedeq sei wirklich Malkizedeq, d. h. Sem, ohne behaupten zu wollen, daß dieser als Messias wiederkehren werde. Aber von einem Kohen Zedeq der Endzeit ist eben die Rede. Da dieser Priester vom Messias unterschieden wird, so ist auch nicht anwendbar eine Beziehung auf Ps. 110, 4 „Du bist ein Priester ewiglich", was dem Messias gelten müßte. Diese Stelle wird in Bereschith Rabba zu 1 Mose 14, 18 (bei Raym. Mart. f. 654) und Ps. 110, 1 in Bereschith Rabba von Mose ha-Darschan zu 1 Mose 18, 1 (nach Raym. Mart. f. 381), Thephillath R. Schim'on ben Jochaj (bei Jellinek, Bet ha-Midrasch IV, S. 125), Midr. Thillim zu Ps. 2, 7 u. 18, 36 und Aboth de R. Nathan K. 34 messianisch gedeutet. Die üblichere Erklärung des Priesters in Psalm

bevorstehenden Wiederkehr des Melchisedek von 1 Mose 14, welcher nach jüdischer Tradition Sem, der Sohn Noahs, gewesen sein soll*, ist nirgends die Rede. Dagegen ist die messianische Auslegung von Sach. 6, 12: „Siehe, es ist ein Mann, der heißt Zemach" ꝛc. allgemein**, und da man nach Thargum Jonathan in V. 13 nicht einen Priesterkönig geschildert fand, sondern einen König, neben dem ein Priester fungiert, so wird man bei Kohen Zedeq an den Hohenpriester der Messiaszeit zu denken haben. Dem entsprechend sind die „Ölkinder" Sacharjas (Kap. 4, 14) nach Aboth de Rabbi Nathan Kap. 34 der Messias und „Aaron, der Kohen Zedeq".***

Wenn nicht neben diesem Kohen Zedeq zumeist Elia als eine andere auch in der Endzeit auftretende Person genannt würde, könnte man geneigt sein den letzteren selbst für den Kohen Zedeq zu halten. Denn nach feststehender rabbinischer Tradition† ist Elia jener Pinehas, welchem um seines frommen

110 läßt dort dem Abraham für seine Nachkommen das Priestertum zugesprochen werden (vgl. Thalm. Nedarim 32b, Sanhedrin 108b, Jerus. Tha'anith 1, 1 Ausg. Krotoschin f. 63d, Mekhiltha, Ausg. Weiß Bl. 47a, Bereschith Rabba 46, 5. 55, 6). — In alter Zeit bezog man Ps. 110 auf Hiskia, s. Justinus Dial. cum Tryph. c. 33. 83.

* S. Thalm. Nedarim 32b, Tharg. Jeruschalmi I zu 1 Mose 14, 18, Pirqê R. Elieser Kap. 27, Jalqut Sch. I, 20b.

** S. Tharg. Jon. zu Sach. 6, 12, Bereschith Rabba von Mose ha-Darschan zu 1 Mose 37, 22 (nach Raym. Mart. f. 594), Bemidbar Rabba 18, 21, Ekha Rabbathi 1, 51, Pirqê R. Elieser Kap. 48.

*** Man vergleiche die im Anschluß an die beiden Ölkinder von Sach. 4, 14 in Siphra, Zaw 18, (Ausg. Weiß, Bl. 40b), angewandte Erwähnung des Königtums und Priestertums, deren Vertreter jetzt noch, aber in der Messiaszeit nicht mehr der Salbung bedürfen, — und die Deutung der Ölkinder auf Aaron und David Bemidb. R. 18, 26. Eleasar ben Kalir läßt Aaron sogar persönlich wiederkehren vgl. 'Essa De'i in Musaph schel Jom Kippur (s. Machsor Amsterd. 1736, f. 110a und den Kommentar von Joch. Treves in Machsor Bologna 1541).

† Vgl. Origenes Comment. in Joan. Tom. VI (Ausg. Migne IV, 225), Tharg. Jer. I zu 2 Mose 4, 13 u. 4 Mose 25, 12, Pirqê R. Elieser Kap. 29. 47, Jalq. Sch. I 19a, 243c, 245b c, II 4a, 32d. — Castelli hat in Il Messia S. 196 ff., Edersheim in Life and Times of Jesus the M. II, Appendix VIII die rabbinische Tradition über Elia zusammengestellt. Ihre Angaben sind aus dem hier Gegebenen zu vervollständigen.

Eifers willen 4 Mose 25, 13 für ewige Zeiten das Priesteramt anvertraut wird. Elia erhält deshalb zuweilen geradezu den Titel Hoherpriester. Der König Messias (malkâ meschichâ) und Elia der Hohepriester (Elijjâhu kahanâ rabbâ) werden neben einander genannt.* Als Hoherpriester ist Elia nicht nur Mittler und Friedensstifter zwischen Gott und Israel**; er ist sogar Versöhner, der seit den Tagen, da er als Pinehas die Plage von seinem Volke abwehrte, und kraft jener That für seines Volkes Sünde sühnend eintritt. Jesaja 53, 12 wird auf ihn bezogen. In Siphrê heißt es von ihm: „Darum daß er für seinen Gott geeifert und die Kinder Israel versöhnt hat (4 Mose 25, 13) — darum, daß er sein Leben in den Tod gegeben hat (Jes. 53, 12) — und nun heißt es nicht (näml. in 4 M. 25, 13): zu versöhnen (lekhappêr) die Kinder Israel, sondern [wörtlich]: und er versöhnt (wajekhappêr) die Kinder Israel; denn bis jetzt hat er nicht aufgehört, sondern steht da zu versöhnen, bis die Toten auferstehen."*** Man kann vermuten, daß die Tradition von Elia dem Hohenpriester, der Thargum Jer. I zu 2 Mos. 40, 10 allein zwischen Messias ben David und Messias ben Ephraim erscheint, die ältere war und sich erst später in die Tradition von Elia und dem Hohenpriester (Kohen Zedeq, Malkizedeq) gespalten hat. Jedenfalls ist nun festgestellt, daß das aaronitische Priestertum auf keinen der beiden Messiaskönige übergehn kann. Selbst wenn ihr Leiden und Sterben sühnende Bedeutung haben sollte, in das Amt eines Hohenpriesters wird ihr Sühnwerk nicht gefaßt werden.

Aus dem bisher vom Messias ben Joseph Vernommenen haben wir nur gelernt, daß er Kriege führt und getötet wird,

* S. Thargum z. Klagel. 4, 22, Tharg. Jerusch. I zu 2 Mose 6, 18; 40, 10; 5 Mose 30, 4.

** S. Jalqut Sch. I 245b Anfang der Parasche Pinchas.

*** S. Siphrê Ausg. Friedmann Bl. 48b; Pesiqtha Sutartha zu 4 Mose 25, 13 (Ausg. Wilna 1880 Bl. 131b); Jalqut Sch. I 245b; vgl. Midr. Thanchuma, Ausg. Amsterdam Anf. Parasche Pinchas. Das entscheidende „Noch immer lebt er fort" fehlt in Ausg. Buber. — Elia selbst ist Erwecker der Toten (Israels) nach Thalm. Sota 49b, Schir ha-Schirim Rabba 1, 9.

während dem Messias ben David zugesichert wird, daß er solchem Schicksal entgehen soll. Es ist nicht zu erwarten, daß Schriftwerke wie Thalmud und Midrasch Rabba, die nur gelegentlich im Anschluß an einzelne Schriftstellen die Messiaszeit besprechen, zusammenhängende Bilder entwerfen, aus denen hervorgeht, welche Vorstellungen eigentlich bei so kurzen Anspielungen, wie die mitgeteilten Aussprüche über Messias ben Joseph es sind, bei dem Leser vorausgesetzt werden. Wir besitzen aber eine Reihe jüngerer Schriften meist geringen Umfangs, in welchen alte Überlieferung über das Kommen des Messias zum Troste der unter schwerem Druck schmachtenden Volksgenossen dargeboten ward. Hier finden wir auch Berichte über das Wirken des Messias ben Joseph, welche das bisher von ihm Ausgesagte trefflich ergänzen. Einen dieser Berichte, enthalten in Pesiqtha Sutartha zu 4 Mose 24, 17*, teilen wir unverkürzt mit:

„»Er zerschmettert die Fürsten** Moabs.« — Es sagte R. Huna im Namen R. Levis: Dies lehrt uns, daß die Israeliten einst im oberen Galiläa gesammelt werden sollen. Dort erscheint ihnen Messias ben Joseph von Galiläa her, und sie ziehen von dort herauf und ganz Israel mit ihm, und zwar nach Jerusalem. Da erfüllen sie das Schriftwort (Dan. 11, 14): »Und die Gewaltthätigen deines Volks werden sich erheben, um das Gesicht zu erfüllen; aber sie werden zu Fall kommen«. Er zieht aber hinauf, baut das Heiligtum, und das Feuer fällt vom Himmel auf das Opfer, das er darbringt. Dann zerschmettert er alle Kanaaniter.*** Dann kommt er über das Land Moab und tötet darin die Hälfte der Bewohner, den Rest führt er gefangen. Sie bezahlen ihm Tribut, und er schließt zuletzt Frieden mit Moab

* S. Ausg. Wilna 1880, Bl. 129b. — Jellinek, Bet ha-Midrasch III, S. 141 f., und Horowitz Bêth 'Eqed Agadôth Frankft. a. M. 1881 S. 56 ff., haben die Haggada aus Pes. Sut. entnommen.

** So ist paathê (eigentlich = die beiden Seiten) hier zu übersetzen nach Tharg. Onk., Tharg. Jeruschalmi I u. II.

*** Jellinek und Horowitz lesen: „alle Völker der Welt", was hierher offenbar nicht paßt.

gemäß Jerem. 48, 47: »Und ich lasse heimkehren die Gefangenen Moabs«. Dann wohnen sie [die Israeliten] vierzig Jahre im Frieden, essen und trinken, und die Fremden werden eure Ackerbauer und Winzer sein (4 Mose 24, 17). — »Und er wirft hinaus* alle Söhne Seths«, d. h. er wirft hinaus alle Kanaaniter**, welche Seth [Schêth] genannt werden nach dem Schriftworte (1 Mose 4, 25): »Denn gesetzt hat (schâth) mir Gott einen anderen Samen«. Nach alledem hört Gog und Magog davon und zieht herauf wider sie, wie geschrieben steht (Ps. 2, 2): »Die Könige im Lande lehnen sich auf, und die Herren ratschlagen mit einander wider den HErrn und Seinen Gesalbten«. Er aber dringt ein [in die Stadt Jerusalem] und tötet ihn [den Messias ben Joseph] in den Gassen Jerusalems, wie geschrieben steht (Dan. 12, 1): »Und es wird eine Zeit der Bedrängnis«. Israel aber sieht es und spricht: »Wir haben den Messias verloren, und kein anderer Messias wird mehr kommen!« Und es klagen über ihn vier Geschlechter nach dem Schriftworte (Sach. 12, 12): »Und das Land wird klagen, ein jegliches Geschlecht besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders ꝛc.«. Dann zieht der Heilige, gebenedeit sei Er, aus und kämpft mit ihnen, wie geschrieben steht (Sach. 14, 3): »Aber der HErr wird ausziehen und streiten wider dieselbigen Völker«. Die Berge weichen, die Hügel wanken, der Ölberg spaltet sich mitten durch, und der Heilige, geb. sei Er, steigt auf ihn hernieder; die Israeliten aber flüchten und retten sich, wie es heißt (Sach. 14, 5): »Und ihr werdet fliehen nach dem Thal meiner Berge« und (Sach. 14, 12): »Und das wird die Plage sein«. Darnach zieht Israel in sumpfige Wüsten, um dort von Salzkräutern und Ginsterwurzeln (vgl. Hiob 30, 4) zu leben 45 Tage. Hinter Lichtwolken, die sie umgeben, sind sie dort verborgen. Wer aber in seinem Herzen böse Gedanken gegen den Heiligen, geb. sei Er, hegt, wird von den Wolken herausgeworfen und

* Qarqar (eigentlich wohl = er untergräbt) so nach Tharg. Jerusch. I und II zu übersetzen.

** Jellinek und Horowitz lesen auch hier fälschlich: „alle Völker der Welt", was sich allerdings im Tharg. Onkelos zu 1 Mose 4, 25 findet.

von den Kanaanitern getötet. Viele Israeliten gehen dann zu den Kanaanitern über und verlieren dadurch ihren Anteil mit Israel an der zukünftigen Welt. An die aber, welche sich 45 Tage mit Salzkräutern kümmerlich ernähren, ergeht am Ende jener Zeit eine Stimme vom Himmel: »Zieht hinab nach Babel! wie geschrieben steht (Micha 4, 10): Und du sollst nach Babel gehen; dort wirst du errettet werden«. Und die Himmelsstimme ergeht ein zweites Mal an sie: »Gehet nach Edom und vollführet dort meine Rache! wie geschrieben steht (Ezech. 25, 14): Und ich will euch an Edom rächen durch mein Volk Israel«. Da zieht Israel nach Rom.* Und zum dritten Mal ergeht eine Himmelsstimme: »Thut mit Rom, wie Josua mit Jericho gethan hat!« Und sie ziehen um die Stadt, stoßen in die Posaunen und erheben das siebente Mal ein Feldgeschrei. Sie rufen: »Höre, Israel, der HErr unser Gott, der HErr ist Einer!« (5 Mose, 6, 4). Da fällt die Mauer der Stadt, und sie ziehen ein und finden ihre Mannschaft tot auf den Plätzen liegen gemäß dem Schriftwort (Jerem. 49, 26): »Darum sollen fallen ihre Jünglinge auf ihren Plätzen 2c.« Darnach raffen sie alle Beute zusammen, und die Israeliten suchen ihren Gott und David ihren König. Sofort erscheint ihnen der König Messias; und er spricht zu ihnen: »Ich bin der König Messias, dessen ihr geharrt habt«, und fährt fort: »Nehmt das Silber und das Gold«. Sie nehmen es und ziehen hinauf [nach Jerusalem], wie geschrieben steht (Jes. 60, 6): »Die Menge der Kamele wird dich bedecken«. Und eine vierte Himmelsstimme ergeht und spricht: »Stimme eines Predigers in der Wüste!« (40, 3). Die fünfte Stimme spricht: »Es wird da kein Löwe sein« (35, 9) und die sechste: »Ich will in der Wüste geben Zedern, Akazien

* Rom, sowohl das heidnische als das christliche, ist für die alten Rabbinen Edom. Alle Schriftweissagungen von Edom werden auf Rom bezogen. Ursprünglich mag man die Herodianerherrschaft mit Edom bezeichnet haben. Von da ging der Name auf die Römer über. Spätere Rabbinen haben andere Motive untergeschoben. Vgl. Ibn Esra zu 1 Mose 27, 40, D. Kimchi zu Joel 4, 19, Abarbanel zu Jes. 34, Joh. Buxtorf, Liber Cosri, Basel 1660, S. 389 ff. und Zunz. Die synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin 1855, S. 437 f.

und Myrten« (41, 19). Die siebente verkündigt: »Tröstet, tröstet mein Volk!« (40, 1), und Elia ruft Israel zu: »Dein Gott ist König!« (52, 7). Die achte Stimme ruft: »Redet mit Jerusalem freundlich!« (40, 2). Die neunte: »Thut die Thore auf, daß hereingehe das gerechte Volk!« (26, 2) und die zehnte: »Machet die Thore weit!« (Ps. 24, 7). Da werden die Toten lebendig, wie geschrieben steht (Jes. 26, 19): »Deine Toten werden leben, meine Leichname werden auferstehen!« Dann sammeln sich auch die Verbannten, nach dem Schriftworte: (Jes. 27, 13): »Zu der Zeit wird man blasen mit großer Posaune«. Dann erfüllt sich das Wort (4 Mose 24, 17): »Es wird ein Stern aus Jakob aufgehn«. Ja, mag es wohlgefällig sein vor unserem Vater im Himmel, daß der Vers: »Und Er wird ein Panier den Völkern aufwerfen und zusammenbringen die Verjagten von Israel« (Jes. 11, 12), erfüllt werde in unsern Tagen und in den Tagen von ganz Israel!"

Während der Midrasch von den zehn Königen* das Auftreten des Messias ben Joseph im wesentlichen ebenso schildert, wie Pesiqtha Sutartha, finden sich anderwärts kleine Abweichungen. In Pirqê Maschiach (Jellinek, a. a. O. III, S. 70) und ähnlich in Pereq R. Joschijjahu (a. a. O. VI, S. 115) erscheint M. b. Jos., hier Nechemja ben Chuschiël genannt, erst nach der Besiegung Roms (der Christenheit), fällt dann im Kampf gegen die Araber (Muhammedaner) und wird endlich beim Auftreten des Messias ben David von Elia auferweckt. Andere wieder sind darin einig, daß M. b. Jos. im Kampf mit Armilos, dem letzten furchtbarsten Vertreter der römischen (christlichen) Weltmacht, sein Ende findet.** Dieser Armi-

* Midrasch 'Asereth Melakhim s. Horowitz, a. a. O. S. 54 f.

** S. Midrasch Wajjôscha' (Ausg. Warschau 1875) am Schluß; Nistharôth des R. Schim'on ben Jochaj (Jellinek, III S. 80); Thephillath R. Schim'on ben Jochaj (das. IV, S. 124 f.); Othoth ha-Maschiach (das. II, S. 58 ff.); Sepher Serubbabel (das. II, S. 55 ff.). Die letztgenannte Quelle unterscheidet sich dadurch von den übrigen, daß sie neben Nechemja ben Chuschiël auch ein Weib, Namens Chephzibâh (vgl. Jes. 62, 4), die Mutter des Menachem ben Ammiël, d. h. des Messias ben David, zum Heil Israels thätig sein läßt.

los,* in Rom von der Marmorstatue einer Jungfrau (Maria?) geboren, ein Riese von 12 Ellen Länge mit roten Augen und Haaren, gibt sich für den Messias und Gott der Christen aus, bezeichnet das Evangelium als die von ihm gegebene Thora und wird von den Christen als der wiedergekehrte Christus anerkannt. Ihm tritt Nechemja ben Chuschiel (der Messias ben Joseph) mit der Thora Moses in der Hand entgegen und ruft ihm zu: „Du bist nicht Gott, sondern der Satan." Armilos befiehlt ihn zu greifen. Da beginnt der Kampf. 30000 Israeliten töten 200000 Römer, bis Armilos die ganze Heeresmacht der Weltvölker aufbietet und samt 1000000 Israeliten auch Nechemja erschlägt. Michael, der Erzengel, gibt dann mit dem Horn des Widders, den Abraham statt des Isaak geschlachtet, das Zeichen, daß die Erlösung naht. Messias ben David und Elia erscheinen und führen den Rest des Volks nach Jerusalem. Armilos zieht wieder gegen Israel heran. Gott aber spricht zum Messias: „Setze dich zu meiner Rechten!" (Ps. 110, 1). Er selbst vernichtet Israels letzten Feind.**

Alle Darstellungen zeigen die gleichen Grundzüge. Nur in

* 'Armilôs (vgl. 'Armilaôs in Nisth. R. Sch. b. J., Jell. III, S. 80, Harmelath und Tharmilâ in Sepher Elijjahu, ebenda S. 65) wird von dem um 1620 lebenden Pariser Professor Phil. Aquinas (s. Buxtorf, Lex. Chald., Talm. et Rabb. unter 'aram), neuerlich auch von Grätz (s. Levy, Chald. Wörtb. unter Armilos) von ἐρημόω und λαός (Armilos = Volksverderber) abgeleitet, wobei der letztere, wie schon Gfrörer (Jahrh d. Heils II, S. 401 f.), eine Anspielung an Bileam annimmt. Aber nach Levy, Neuhebr. Wörtb., hängt A. mit dem griech. Eigennamen Ἕρμιλος, syr. 'Armilôs zusammen. Ἕρμιλος vgl. Ἑρμόλαος — so fügen wir hinzu — stellt den den so benannten in Beziehung zu Hermes. Der Völkerfürst führt den Namen, weil von einer Bildsäule (Herme) geboren. Vitringa, Observationes sacrae VI, 21, Zunz, Gottesd. Vortr. S. 282, Castelli S. 244 ff., Weber S. 349 denken an Romulus, griech. Ῥωμύλος, ital. Romolo. Aber j. jer. Thalm. Ab. sara 39c: Romilas; Siphrê, Ausg. Friedmann Bl. 86a: Romolo. Die von Cheyne (The Proph. of Isaiah II, S. 218) auf Grunde des 'Arukh empfohlene Ableitung von Ahriman scheint mir ebenso problematisch wie Hitzigs (Komment. z. Daniel, S. 125) Armillatus (scil. Caligula).

** Die Schilderung beruht auf Thephillath Schim'on ben Jochaj bei Jellinek IV, S. 124 f.

der Benennung der Feinde und in den Einzelheiten der Schilderung zeigen sich Differenzen. Sind jene Schriften auch größtenteils erst um das Ende des ersten Jahrtausends abgefaßt: das Bild des Messias ben Joseph muß in seinen allgemeinen Umrissen schon lange vorher festgestanden haben. Dafür ist auch ein Beweis die erste lehrhafte Behandlung dieses Stoffes bei Saadja (gest. 942), dem ersten jüdischen Dogmatiker, in seinen Emunôth we-De'ôth.* Saadja hält zwar (Ausg. Krakau 1880, S. 162) das Auftreten eines Messias ben Joseph nicht für absolut notwendig. Nur wenn Israel nicht von selbst Buße thut, kommt er,** als Schmelzer für die großen Übelthäter und als Walker für die geringeren Sünder (Mal. 3, 2), Israel zurechtzubringen. Aber seine Thaten und sein Tod werden ebenso geschildert (S. 160 ff.), wie in jenen haggadischen Schriften. Von Galiläas Bergen her nimmt M. b. Jos. Jerusalem ein, das den Edomitern (Christen) gehört, und fällt im Kampfe mit Armilos. Durch die darauf folgende Zeit schwerster Bedrängnis wird Israel geläutert. Elia und M. ben David treten auf. M. b. Jos. erscheint zum Schluß an der Spitze der Israeliten, die vom Tode auferweckt werden. Saadja bemüht sich, für seine Angaben auch den Schriftbeweis zu liefern. Jerem. 49, 20 „Sicherlich werden sie wegschleppen die Kleinsten der Herde" beweist ihm die Besiegung Edoms durch einen Nachkommen Josephs. Die Einnahme Jerusalems durch Armilos folgert er aus Sach. 14, 1. 2: „Siehe es kommt dem HErrn der Tag, da man deinen Raub austeilen wird in dir", die Tötung des M. b. Jos. aus Sach. 12, 10: „und sie werden mich ansehn um den, welchen jene zerstochen haben." Er schließt seine Beweisführung mit den Worten: „So sind denn die hauptsächlichsten Punkte

* Vgl. J. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia dargestellt und erläutert, Göttingen 1882, S. 230—240, bes. S. 236 f. und H. Graetz, Geschichte der Juden V, 2. Aufl. S. 283 ff. Auch der Gaon Haj (gest. 1038) lehrt die Teilnahme eines Messias ben Joseph am Erlösungswerk, s. sein in Ta'am Seqenim, Frkft. a. M. 1854 Bl. 59 ff. mitgeteiltes Gutachten.

** Auch dafür findet sich in der Tradition eine Parallele in den Nistharôth des R. Schim'on b. Jochaj (Jellinek III, S. 80).

dieser Überlieferungen in der heil. Schrift erwähnt, und die alten Rabbinen haben sie nur in eine (die vorher mitgeteilte) bestimmte Ordnung gebracht. Und gepriesen sei Gott, der Seine Gnade uns dadurch reichlich bewiesen hat, daß Er uns diese Drangsale vorher verkündigt hat, damit sie nicht plötzlich über uns kämen und uns zur Verzweiflung brächten!" Wie groß muß doch die Autorität der Überlieferung über M. b. Jos. für Saadja gewesen sein, wenn ein derartiger Schriftbeweis ihn befriedigte!

Wann aber hat diese im Alten Testament nach unserer Meinung so durchaus unveranlaßte Erwartung eines dem Davididen vorangehenden Messias aus Josephs Geschlecht, der im Kampfe mit Israels Feinden den Tod findet, sich gebildet? Bertholdt (Christologia Judaeorum, Erlangen 1811 S. 157 f.) sucht ihren Ursprung bei den Samaritanern. Aber selbst nach seinen eigenen, sehr dürftigen Mitteilungen (S. 22) stirbt der Messias der Samaritaner am Ende seiner Thätigkeit nur, weil er ein sterblicher Mensch ist, was viele Juden von ihrem Davididen-Messias auch annahmen. Und, wie schon Gläsener (De Gemino Judaeorum Messia S. 131), dann auch De Wette (De morte Jesu Christi expiatoria S. 115) bemerkt hat, ist bei dem gespannten Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern nicht anzunehmen, daß die Juden ihrem eigenen Messias einen samaritanischen hinzugefügt hätten.

Die Benennung Messias ben Ephraim hat schon Manasse ben Israel (gest. 1657)* dann Gläsener (S. 208), De Wette (S. 116 ff.), Edersheim (II, S. 434) und Oehler-v. Orelli** verleitet, diesem Messias eine besondere Beziehung zu den 10 Stämmen des israelitischen Nordreichs zuzuschreiben, als wäre es seine Aufgabe, dieselben zurückzuführen. Aber die gesamte alte Ueberlieferung zeigt Mess. ben Joseph durchaus nicht als Messias der 10 Stämme. Ja, wie Castelli S. 234 bemerkt, die Rückkehr der 10 Stämme erfolgt nach Othôth ha-Maschîach sogar erst, wenn Mess. ben David den Mess. ben Joseph von den Toten erweckt hat. Castelli selbst meint (S. 234 f.), dieser

* S. Miqwê Jisrael, Ausg. Warschau 1873 Bl. 16a.

** Artikel „Messias" in Prot. Real-Encyklopädie [2] IX, S. 669.

nicht mit vollem Erfolg gekrönte Mess. ben Ephraim sei in die Zukunftshoffnungen Israels eingefügt worden, um Ephraim jeden Vorwand zur Eifersucht zu benehmen, wenn es erfährt, daß sein Messias doch nicht im stande ist die endgültige Erlösung herbeizuführen. Wenn nun schon nicht ganz leicht zu begreifen ist, wie aus solcher Rücksichtnahme ein neuer, von Vielen, wenn nicht von Allen geglaubter Messias entstehen kann, so ist noch mehr diese Rücksichtnahme selbst nicht erklärlich in einer Zeit, in welcher für dieselbe gar keine praktische Nötigung bestand. Auf das in unbekannter Ferne weilende Ephraim und dessen mögliche Eifersucht wird man in den judäischen Gemeinden Palästinas und Babyloniens schwerlich Rücksicht genommen haben. Wenn einmal die jüdische Tradition sich selbst auf die heilige Schrift beruft, so werden wir zunächst dort ihren Ursprung suchen müssen. In bezug auf die jüdische Lehrbildung hat doch eine gewisse Wahrheit, was E. Renan vor einer jüdischen Zuhörerschaft mit einem häßlichen Seitenblick auf die Kirchenlehre gesagt hat:* „Es gibt manches Dogma, das auf einem Irrtum in der Auslegung einer gewissen Stelle in Ihrer Bibel, auf einem Fehler jüdischer Abschreiber beruht. Mancher Ihrer alten Kopisten hat durch eine Zerstreutheit über die Theologie der Zukunft entschieden."

Wünsche (S. 109), besonders aber E. W. Hengstenberg,** der gegen die Darstellungen von Gläsener und de Wette vieles Treffliche sagt, das weder Weber noch Wünsche beachtet haben, ist sicherlich mit Recht auf Sacharja Kap. 12 zurückgegangen. Die dort geschilderte Volksklage um den Durchbohrten erscheint in der Überlieferung vom Messias ben Joseph zu oft, als daß man nicht in ihr einen Anlaß zur Bildung jener Lehre von einem zweiten Messias suchen sollte. Der Jude, welcher Sach. 12 las, fand dort das von den Völkern bekämpfte Juda in und um Jerusalem vereint, — der Schluß lag nahe, daß eine Erlösung vorangegangen sein müsse, also wohl auch ein Erlöser und Sammler des Volkes schon vorher erschienen. Und der

* E. Renan, Judenthum und Christenthum, Basel 1883, S. 29.

** Christologie des A. Test. 2. Aufl., Bd. III 2te Abt. (Berlin 1857) S. 116

Durchbohrte, um den das Volk klagt, ohne doch sich selbst Vorwürfe wegen seiner Tötung zu machen, wer anders sollte er sein als eben jener Erlöser, den seine Feinde getötet haben? Die Verse Sach. 13, 7—14, 2 reden von neuen, scheinbar auf jene Tötung folgenden Drangsalen für Jerusalem und Israel, bis endlich nach 14, 3 der HErr selbst zum Kampfe erscheint. Messias ben David, der nach Jes. 11, 4 durch den Hauch seines Mundes die Gottlosen tötet, der nach Jes. 9, 6 ein ewiges Reich begründet, für den nach Ps. 110, 1 der HErr selbst streitet, kann nicht zugleich jener Erlöser sein, dessen Reich nach kurzem Bestande in Staub zerfällt, der in der Schlacht gegen des HErrn Feinde getötet wird.* Auch dann, wenn man Jesaja Kap. 53 vom Davididen-Messias verstand, konnte es unmöglich scheinen, den einmal als Erlöser aufgetretenen, hinter dem doch das Leiden liegen mußte, wiederum sterben zu lassen. Jes. 53 steht auch nichts zu lesen von einem Könige, der im Kampf gegen die um Jerusalem gelagerten Völker den Tod erleidet. Das Leiden des Knechtes des HErrn bei Jesaja schien so unvereinbar mit den Schicksalen des aus Sach. 12—14 erschlossenen Messias, daß die jüdische Tradition es in der alten Zeit auch niemals gewagt hat, Jes. 53 auf ihren, wenn auch sterbenden Messias ben Joseph zu beziehen. Darin liegt denn auch, daß die anfangs erwähnte Erklärung der Lehre von einem zweiten Messias durch die scheinbare Unvereinbarkeit der im A. T. überhaupt und besonders Jes. 53 geweissagten Messiasleiden mit der Herrlichkeitsgestalt des Davididen nicht die richtige sein kann. Sach. 12 zwang die alte Synagoge das Auftreten eines dem Davidssohne voraufgehenden Messias anzunehmen. — Wie aber wurde dieser Messias zum Ephraimiten, zum Josephssohne?

Sollte man hier mit Drummond (The Jewish Messiah, S. 357) und Hengstenberg (a. a. O. S. 118) wieder auf die nördlichen Stämme rekurrieren, welche die Ehre eines eigenen

* Hengstenberg a. a. O. S. 118 redet ungeschichtlich von der vom Messias gelehrten übermenschlichen Natur, mit der man seinen Tod nicht hätte vereinen können. Für die ältere jüd. Tradition ist der Messias, auch der Davidide, vorwiegend ein Mensch, wie alle anderen.

Messias erhalten sollten?* Die jüdische Tradition selbst führt uns einen anderen Weg. In welche konstante Verbindung wird Messias b. Joseph mit 5 Mose 33, 17 gebracht! Der erstgeborene Stier Josephs im Segen Moses ist fast ebenso das Emblem des Messias ben Joseph** wie der Esel von Sach. 9 das Emblem des Messias ben David. Und Edw. King (The Yalkut on Zechariah, Cambridge 1882) hat in seinem viel Gewagtes enthaltenden Appendix A (S. 85 ff.) doch nicht so unrecht, wenn er sagt: „Wenn ein Gelehrter, ganz frei von vorgefaßten jüdischen oder christlichen Meinungen, diese Weissagungen Jakobs [1 Mose 49] auszulegen hätte, würde er, denke ich, folgern, daß neben der messianischen Verheißung für Juda (v. 8—12) eine wenigstens ebenso deutliche für Joseph zu lesen ist (v. 22—16).“ Nur muß das vom Segen Jakobs Gesagte auf den Segen Moses übertragen werden.*** Was dort von Joseph gesagt ist, läßt sich ja, wie längst bemerkt worden ist,† nicht erklären durch bloße Beziehung auf Josua, der nach 4 Mose 13, 8 Ephraimit war, oder auf Gideon, der laut Richt. 6, 15 von Manasse stammte. Man muß denken entweder an das spätere Königtum

* Emil Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [2] Teil 2. Leipz. 1886, S. 451, Anm.) denkt vielleicht ähnlich, wenn er sagt: „Derselbe [M. b. Jos.] heißt auch »Messias Sohn Ephraims«, ist also der Messias der zehn Stämme.“

** S. Bereschith Rabba 75, 6; Beresch. R. zu 1 Mos. 49, 14 bei Raym. Mart. f. 330; Bemidbar R. 14, 1; Midrasch Thanchuma, Ausg. Amsterdam 1733 Bl. 1^b, Ausg. Buber, Bereschith 82^b zu 1 Mose 32, 6; Jalqut Schim. I 38^d.

*** 1 Mose 49, 24 wird gewöhnlich von den Rabbinen auf Joseph selbst bezogen (s. Tharg. Onk. und Jerusch. I; Thalm. Sota 36^b). Nur Midr. Thanchuma, Ausg. Buber, Schemoth 46^b findet sich eine messianische Deutung.

† J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 1883, S. 341, A. Kuenen, Hist.-Crit. Onderzoek, 2. Aufl. Bd. I (1885) S. 234 unter Berufung auf K. H. Graf, der Segen Mose's erklärt (1857). Ähnlich aber schon Luther, Exeget. Opera Latina Ausg. Erlangen, Bd. XIII, S. 347. Die messianische Auslegung von 5 Mose 33, 17 ist sogar die altkirchliche nach Justinus, Dialogus c. Tryphone Judaeo Kap. 91, Tertullian Liber adversus Judaeos, Kap. 10. Die Hörner des Einhorns sollen ein Sinnbild des Kreuzes sein, an welches Jesus gehenkt ward.

Ephraims, oder, wenn man das Wort zu der messianisch verstandenen Weissagung auf Juda in 1 Mose 49 in Parallele setzt — an einen in der Endzeit auftretenden mächtigen König Israels aus Josephs Stamm, einen Messias ben Joseph. Die Rabbinen, welche in 5 Mose 33, 17 wirklich einen Messias geweissagt glaubten, wurden dann in diesem Glauben durch ein Wort Jeremias bestärkt. In Jeremia 49, 20 „Sicherlich werden sie [die Edomiter] wegschleppen die Kleinsten der Herde", wo in Wirklichkeit „die Kleinsten der Herde" als Apposition zu dem im Objektsverhältnis stehenden „sie" zu fassen ist (vgl. die Kommentare von Keil und Graf), sind nämlich in alter Zeit dieselben Worte häufig für das Subjekt gehalten worden. Dann schien es, als könnte mit der „Herde" nur das Gesamtvolk der 12 Stämme, und mit den „Kleinsten" nur die Nachkommen der letztgeborenen Söhne Jakobs, d. i. Josephs und Benjamins, gemeint sein.* Wenn sie aber Besieger Edoms sein sollen, so muß einer von ihnen ein Messias sein, eben jener Stier Josephs von 5 Mose 33. Daß 5 Mose 33 wirklich der Ausgangspunkt ist für die Lehre vom Messias ben Joseph, bewährt sich nebenbei auch durch seinen Namen „ben Joseph" und dadurch, daß, wie wir oben S. 5 gesehen, eine Spaltung in einen Messias ben Ephraim und in einen Messias ben Manasse bei gegebenem Anlasse möglich war.** Daß man aber vorzugsweise an einen Ephraimiten dachte, erklärte sich durch den Vorrang Ephraims (vgl. 1 Mose 48), dem entsprechend Josephs „erstgeborener Stier" oder „Stier seines Erstgeborenen" auf Ephraim zu deuten war, dessen Feldzeichen ja nach Bemidbar R. 2, 7 mit einem Stierbilde geschmückt ist.***

* Beläge für diese Fassung finden sich Bereschith R. 73, 7; 75, 5; 99, 2; Jalqut Sch. I 37^{d}, 38^{cd}, 76^{a}, 300^{c}; Midr. Thanchuma, Ausg. Buber, Bereschith 82^{b}, 110^{a}, Debarim 22^{a}. Vgl. auch Pesiqtha Rabb. Bl. 54^{a}, Bemidbar Rabb. 1, 12, Jalqut Schim. II 9^{d} zu Richt. 5, 14.

** Hengstenberg (S. 118) und Weber (S. 346) lassen sich durch Schöttgen (De Messia, S. 380 Anm.) verleiten, davon zu reden, daß Messias ben Ephr. auch von Manasse hergeleitet werde. Aber siehe S. 5 f.

*** Der Name Nechemja ben Chuschiel für M. b. Jos. ist wohl gebildet nach Menachem ben Ammiel, dem Eigennamen des M. b. David.

Welche Zeit mag aber den Anlaß zu derartigen messianischen Schriftstudien gegeben haben? Wenn die Zeit Christi keinen Messias ben Ephraim kennt, wenn die Gemara die Rabbinen des zweiten Jahrhunderts von ihm reden läßt, und jedenfalls die Rabbinen zur Zeit ihres Abschlusses (um d. J. 500) nicht erst die Urheber der von ihm berichtenden Tradition gewesen sein können, so werden wir nur das zweite und vielleicht auch das dritte Jahrhundert uns darauf hin näher ansehen dürfen. Hamburger (Talmud. Real-Encyclop. S. 768)* erinnert an das Auftreten des von vielen Juden für den Messias gehaltenen Simon Barkochba (gest. 135). Der Messiasglaube des Volks sei damals schwer erschüttert gewesen, aber dadurch wiederhergestellt worden, daß man Barkochba unter dem Namen „Messias Sohn Josephs" für den Vorläufer des Messias Sohn Davids erklärte, zu dessen Beruf es gehört habe, durch seinen Tod die Sünden des Zehnstämmereiches zu sühnen. Die Geschichte weiß aber nichts davon, daß das Judenvolk nach Barkochbas Untergang an seiner Messianität habe festhalten wollen. Wenn wirklich der Erfinder der Gestalt des Messias b. Jos. Barkochba rechtfertigen wollte, so ist es ihm wenigstens nicht gelungen. Dieser Messias ben Joseph soll ja außerdem noch erscheinen, streiten und fallen, und übrigens recht andere Dinge thun, als Barkochba gethan hat. Soll Barkochba etwa von den Toten auferstehn, um nochmals zu sterben?

Begreiflich wäre es dagegen, daß christliche Polemik in jener Zeit jüdische Rabbinen veranlaßt hätte nicht zwar dem christlichen Messias, dessen Tod sühnende Bedeutung hat, ein jüdisches Gegenbild gegenüberzustellen, aber doch ihr Verständnis der messianischen Weissagungen zu vertiefen und durch ihre Deutung von Sach. Kap. 12 den Christen eine von ihnen gern gebrauchte Waffe zu entwinden. Nur ist zuzugeben, daß deutliche Spuren

Der Messias ist Tröster (Menachêm) nach Klagel. 1, 16 (vgl. Thalm. Sanhedrin 98^{b}) und Jes. 51, 3 (vgl. Midr. Mischlê zu 19, 21). Nach jer. Thalm. Berakhoth II, 4 Bl. 5^{a} ist Menachem seinem Zahlenwert nach gleich Zemach (Sach. 3, 8. 6, 12).

* Vgl. M. A. Schatzkes, ha-Maphtheach, II, Warschau 1869, S. 118 f.

einer Entstehung dieser erweiterten jüdischen Messiaslehre aus apologetischen Bedürfnissen in unsern Quellen nicht mehr zu entdecken sind.* Es muß deshalb als möglich gelten, daß überhaupt ein etwa durch die hadrianischen Verfolgungen neu hergerufenes Interesse an dem Trost der Messiashoffnung zu erneutem Schriftstudium trieb. Jerusalem war zur heidnischen Stadt geworden, nach dem kapitolinischen Jupiter und dem römischen Kaiser Aelia Capitolina genannt; Hadrians Bildsäule war auf der Stätte des Tempels errichtet; den Juden war bei Todesstrafe der Zugang zur Stadt untersagt. Alles, was in der h. Schrift darauf zu deuten schien, daß Edom=Rom gestürzt und Jerusalem, wenn auch nur vorläufig, an Israel zurückgegeben wird, mußte da den Forscher anziehen, und das Unbestimmteste gewann für das nach Erlösung dürstende Gemüt deutliche Umrisse und konkrete Gestalt.

So entstand Messias ben Joseph, der sterbende Messias des Judentums. Keine der mit ihm sich beschäftigenden Stellen gibt seinem Tode einen Sühnwert, keine redet von einem demselben vorangehenden Leiden. Messias ben Joseph weilt nach Midrasch Konen (Jellinek II, S. 29) vor seinem irdischen Auftreten im Paradiese mit Messias ben David und Elia**; aber

* Nur der Erwähnung bedarf die Meinung derer, nach welchen Jesus, der Sohn Josephs, den Anlaß zu der Benennung des M. b. Joseph gegeben haben soll (vgl. Lud. Cappellus, Exercitatio ad obscurum Soharis locum, Amsterd. 1645 nach Gläsener, a. a. O. S. 134 f.; Schöttgen, De Messia S. 365). Raym. Martini begnügt sich damit, f. 332 darauf aufmerksam zu machen, daß Jesus rechtlich ein Sohn Josephs gewesen sei, sodaß die Juden auf grunde ihrer eigenen Messiaslehre kein Recht hätten, ihn zurückzuweisen.

** Nach Thanna de=Bê Elijjahu Rabba Kap. 18 (Ausg. Warschau 1873 Bl. 66^b) ist der von Elia auferweckte Sohn der Witwe von Zarpath (1 Kön. 17) Messias ben Joseph, der danach bis zu seinem Hervortreten irgendwo im Verborgenen weilen muß. In Sepher Hêkhalôth (Jellinek, V, S. 187) wird das Bild des Messias ben Joseph mit dem des Messias ben David auf dem Vorhang, der Gottes innerstes Gemach verhüllt, geschaut. Der von Anfang bestehende Plan Gottes, ihn auftreten zu lassen, wird auf diese Weise angedeutet. Solche Beschäftigung mit der Existenz des M. b. Jos. vor seiner messianischen Wirksamkeit ist aber für die alte Tradition ungewöhnliche

nicht er, sondern Messias ben David ist dort der leidende. Hamburger (Thalmud. Real=Encycl. S. 767) und Edersheim (Life and Times II, S. 435)* lassen sich durch die Benennung „Ephraim“ für Messias ben David verleiten in diesem Ephraim, von welchem sühnendes Leiden, aber kein Sterben ausgesagt wird, den Messias ben Ephraim zu sehn. Aber überall, wo diese Benennung erscheint, ist der benannte ausdrücklich als Messias ben David gekennzeichnet.** „Ephraim“ ist eine zärtliche Anrede, welche Gott nach Jerem. 31, 9.20 ihm gegenüber anwendet.*** Nirgends wird sie auf Messias ben Ephraim übertragen. Was Weber S. 346 f. nach Bertholdts Christologia Judaeorum S. 259 zum Beweise dafür anführt, daß der Tod des Messias ben Joseph als Sühntod aufgefaßt worden sei, stammt aus einer kabbalistischen Schrift des siebzehnten Jahrhunderts. Da, wie später zu zeigen, auch Messias ben David nicht für sein Volk zu sterben hat, kennt der alte Rabbinismus somit keinen Sühntod eines Messias. Das ganze Werk des Messias ben Joseph hat fast nur politische Bedeutung. Wenn gelegentlich eine Läuterung des Volks damit verknüpft wird, so geschieht dies doch nie so, daß M. b. Jos. persönlich dabei bethätigt wäre. Die Religion hat ein Interesse an ihm lediglich, weil sie im Rabbinismus national bestimmt ist und die Zukunft Israels als eines Volkes der Bereich ist, in welchem die Hoffnungen, mit denen sie ihre Bekenner tröstet, sich mit Vorliebe bewegen.

* S. auch J. Lichtenstein, Limmudê ha=Nebiîm, Berlin 1869, S. 98.

** S. Pesiqtha Rabb., Ausg. Friedmann, Bl. 161^b, 162^a, 164^a; Pirqê Maschîach bei Jellinek, III, S. 73; Jalqut Sch. zu Jes. 60, Ausg. Frankf. a. M. 56^d.

*** Jerem. 31, 20 wird übrigens, abgesehen von den soeben zitierten Stellen nirgends als messianische Weissagung gefaßt. Vgl. Thalm. Megilla 31^a; Bereschith R. 71. 82; Wajjiqra R. 2; Debarim R. 2. 7; Ruth R. 7; Jalqut Sch. I 36^d, 115^a; II 14^d, 56^d, 79^c, 112^a, 113^d. Gläsener (a. a. O. S. 132) hat mit Unrecht gegenüber Hardt, De fructu, quem ex librorum judaicorum lectione percipiunt Christiani § XVI, bestritten, daß Ephraim und Mess. b. David dieselbe Person seien.

Es darf indes nicht Wunder nehmen, daß schon in älterer Zeit die Lehre vom Messias ben Joseph eine umstrittene war. Man braucht sich nur zu besinnen auf den jetzt noch viel besprochenen Ausspruch jenes R. Hillel (Thalm. Sanhedrin 99a): „Israel hat keinen Messias zu erwarten; denn sie haben ihn schon genossen in den Tagen Hiskias." R. Hillel, der doch der Erwartung der meisten seiner Volksgenossen mit solchen Worten ins Gesicht schlug, ist deshalb nicht mit dem Bann belegt worden. Der alte Rabbinismus kannte zwar ein unverbrüchliches, unweigerlich verpflichtendes Gesetz, aber keine normative Glaubenslehre. So kommt es, daß man (Thalm. Sukka 52a) Sach. 12, 12 auch von der Wehklage um den in der Endzeit ausgerotteten bösen Trieb verstehen konnte, und daß Thargum Jonathan sogar wagt, das daqaru (sie haben durchbohrt) des Textes* in raqadu (sie haben gehüpft, haben flüchten müssen) zu verwandeln, — nur um dem zu entgehn, daß von einer Tötung die Rede sei.** So wird auch verständlich, daß die Beurteilung dieses Messias ben Joseph keineswegs überall die gleiche ist. Seine Thätigkeit hat ja keine bleibende Bedeutung und könnte deshalb auch entbehrt werden. Man wagt es, auf ihn jenes Wort Daniels*** anzuwenden, welches anderwärts ausgegeben wird als Weissagung auf die „verfehlte Unternehmung" Jesu (so Maimonides, Hilkhôth Melakhîm 11) oder seiner Jünger (so Abarbanel, Ma'jenê Jeschu'a, Ausg. Amst. 1652, Bl. 73b). In Ma'asê Daniel (Jellinek, V, S. 127 f.) wird sogar über Messias ben Joseph völlig der Stab gebrochen. Dort heißt es von der Endzeit: „Dann wird erscheinen ein Mann an irgend einem fernen Ort; und alle Israeliten werden ihren Ort verlassen und sich versammeln. Jener Mann aber stammt von den Söhnen Ephraims. Und sie gehen zusammen zu jenem Gottlosen [dem Ephraimiten], welcher spricht: »Ich bin euer Messias, euer König und euer Reichtum«; die Söhne Israels aber sprechen zu ihm: »Wir fordern von dir drei Zeichen, damit wir erkennen, ob du die Wahrheit redest.« Er antwortet: »Was sind die Zeichen, die ihr fordert? Laßt mich hören!« Sie sagen zu ihm: »Das sind die Zeichen, die wir fordern: erstlich, daß du mit diesem Stab, den Mose unser Lehrer vor Pharao in eine Schlange verwandelt hat, ebenso thuest; zweitens, daß der Stab Aarons, der ein dürrer Baum war, vor unsern Augen frische Blätter treibe und Früchte bringe. Das Letzte aber, was wir fordern, ist, daß du das Mannakrüglein, welches Aaron einst in Verwahrung gegeben hat, hervorbringest und uns zeigest. Thue nur diese drei Zeichen, so erkennen wir, daß du wahr geredet hast!« Und dieser Gottlose wird auch nicht ein einziges Zeichen thun. — Da wird ganz Israel und seine Häupter sich sammeln und in die Wüste Ephraim gehen, Säcke anlegen, sich auf die Erde setzen und zum Herrn rufen und sprechen: »Ach Gott! Erlöse uns aus dieser Trübsal und Not! Suche nicht heim an uns unsere Sünden und vergib uns!« Gott aber wird ihnen einen Engel senden, welcher spricht: »Fürchtet euch nicht! Denn ich werde euch nicht in die Hand dieses Gottlosen geben. Ihr Söhne Israels, geht nur zu ihm und sprechet: Bist du der Messias, so erwecke Tote, daß wir uns überzeugen!« Er aber, da er es nicht vermag, wird zornig und gebietet sie zu töten. Und die Kinder Israels flüchten mit ihren Weibern und Kindern, gehen in die Wüste, beginnen zu weinen und zu klagen, setzen sich zur Erde und schreien zum HErrn." — Wenn dann Michael und Gabriel unter Berufung auf Moses Gerechtigkeit denen Heil erwirkt haben, welche „jenem Gottlosen" nicht nachgelaufen sind, sondern dem Gesetze Gottes treugeblieben, — „dann erheben sie sich gegen den Mann, der sich für den Messias ausgegeben hatte, und töten ihn. Da erscheint der HErr vom Himmel, und großes Getöse geht aus von Zion und vom heiligen Ort, und gewaltiges Brausen wird gehört.

* Vgl. Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion, Justinus Martyr Dial. c. Tryph. Jud. c. 32. 64; Ev. Joh. 19, 37.

** Es darf darum in solchen Vorkommenheiten kein Beweis für späten Ursprung der Lehre vom M. b. Jos. gefunden werden. Dies gegen Gläsener a. a. O., S. 141 ff., Hengstenberg, a. a. O., S. 116 Anm., und de Wette a. a. O., S. 110.

*** „Und die Gewaltthätigen deines Volkes werden sich erheben, um das Gesicht zu erfüllen; aber sie werden zu Fall kommen." Dan. 11, 14.

Und ganz Israel findet Gnade in Gottes Augen. Statt des verwüsteten Jerusalem läßt er ein neugebautes vom Himmel herniederfahren, und das Reis vom Stamme Isais, d. i. Messias ben David, erscheint."

Man meint fast ein jüdisches Urteil zu lesen über den Jesus, der die vom zeichensüchtigen Volke begehrten Zeichen nicht thun wollte* und deshalb keine Anerkennung fand. Und doch gilt es nicht ihm, sondern dem noch erwarteten Vorläufer des Königs aus Davids Geschlecht. Der Rabbinismus verurteilt darin eine von ihm selbst aus mißverstandenen biblischen Stellen entwickelte Lehre. Wir sehen in derselben zwar nicht etwas, was der Religion des Alten Testaments absolut fremdartig wäre. Die Heilshoffnung eines heimatlosen, schwergedrückten Volkes, mußte, so lange sie national bestimmt blieb, zu solchen und ähnlichen Vorstellungen führen. Aber die edelsten Züge des Messiasbildes der alten Propheten finden sich im Bilde dieses Nechemja ben Chuschiel nicht. Es ist nicht das Bild eines Christus Gottes.

* S. Mark. 8, 12, Luk. 11, 29, Matth. 12, 39.

II

Messias ben David,

der „leidende" Messias der Rabbinen.

Vorbemerkung. Um dem Resultat der Untersuchung nicht vorzugreifen, ist unter Nr. 1 und 2 der sich darbietende Stoff nur in chronologischer Reihenfolge zusammengestellt und in bezug auf seinen Inhalt und seine Verwendbarkeit geprüft worden. Erst unter Nr. 3 wird ein geschichtlicher Zusammenhang hergestellt. — Die Mitteilung von Originaltexten wäre wohl wünschenswert gewesen, zumal für die wichtigsten der zitierten Schriften, wie Thalmud Jeruschalmi und Babli, Midrasch Rabba, Schemuel, Mischle, Thillim noch keine kritischen Ausgaben existiren, so daß auf die seltenen ersten Drucke zurückgegangen werden muß. Ich war genötigt davon abzusehen und habe mich damit begnügen müssen, wichtige Abweichungen von den gangbaren Texten möglichst kenntlich zu machen und im übrigen für die Texte, welche Wünsche und Neubauer-Driver mitteilen, auf deren Werke zu verweisen.

1. Die Auslegung von Jes. 53 in ältester Zeit, vor dem Aufkommen der messianischen Deutung.

Die rabbinische Überlieferung vom leidenden Messias beruft sich, wie später zu zeigen, fast ausnahmslos auf Jes. 53. Wie man in jüdischen Kreisen diese Weissagung von den ältesten Zeiten ab verstanden hat, wird darum zuerst zu untersuchen sein.

Die erste Andeutung uralter Auslegung von Jes. 53 könnte man zu finden meinen in dem auf Elia bezüglichen Worte des Siraciden 48, 10: „von dem geschrieben ist in den Strafreden für bestimmte Zeiten, zu stillen den Zorn vor dem Ausbruch und das Herz des Vaters zum Sohne zu kehren und wiederaufzurichten die Stämme Jakobs.“ Hier ist Mal. 4, 4. 5 mit Jes. 49, 6 kombiniert,* also die Gestalt des Knechtes des HErrn mit der des als Vorläufer des göttlichen Richters erscheinenden Elia vereinigt. Nach der in Kap. 48, 11. 12 vom Siraciden ausgesprochenen Seligpreisung derer zu schließen, welche die Erscheinung Elias erleben, muß Elia eine glückliche Zeit heraufführen. Keinen anderen Messias erwartet Jesus Sirach. Daß „der HErr dem David sein Horn auf ewig erhöhte“ (47, 11), besagt ihm nicht, daß ein Davidide bei der Erlösung Israels einen hervorragenden Anteil nehmen müsse. Daran, daß dieser Elia-Messias nach seiner Erscheinung noch einmal leiden solle, denkt er offenbar nicht. Er wird also Jes. 53 trotz jener Kombination auf ihn nicht bezogen haben.

Auch bei Anderen stand die Eliashoffnung im Vordergrund. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuches redet 2, 57 ebenfalls davon, daß „David den Thron des Königtumes auf ewige Zeiten erbte,“ scheint aber nicht zu erwarten, daß ein Davidide einst an die Stelle Simons, „des Fürsten und Hohenpriesters auf ewige Zeit“ (14, 41) treten werde. Man erwartete allgemein einen Propheten (14, 41 vgl. 4, 46), welcher dann über die Besetzung des Hohepriesteramtes sichere Anweisung geben kann, nicht einen Messias aus dem Hause Davids.** Damit

* Edward King, The Yalkut on Zechariah, Cambridge 1882 S. 97 macht auf die hier vorausgesetzte persönliche Fassung des Knechtes Jahves aufmerksam; wenn er aber hinzufügt, daß somit der Gedanke eines leidenden Messias in vorchristlicher Zeit nicht unbekannt war, so geht er über das nach dem vorliegenden Stoff Beweisbare weit hinaus,

** Verwandt ist die Stellung Philos, der nach De Monarchia I, 9 (Mang. II, 221 f.) auf Grund von 5 Mos. 18, 15 zwar nicht den alten Elia, wohl aber einen Propheten erwartet. Von der Erwartung eines messianischen Königs findet sich bei ihm keine deutliche Spur. — In der Assumptio Mosis läge es nahe, bei jenem „Taxo“ an Elia zu denken, wenn

stimmt überein, daß der Verfasser des Traumgesichts im Henochbuche (Kap. 85 bis 90) ebenso keinen Messias kennt, wohl aber nach 90, 31 vgl. 89, 52 vor dem Gericht Elia mit Henoch zurückkehren läßt.* Das Volk hat später nach Mark. 6, 15. 8, 28. 9, 11—13. 15, 35. 36 und Justins Dialog mit Trypho Kap. 8. 49 die Eliashoffnung mit der wieder aufgelebten Messiaserwartung verknüpft und Elia zu dem gemacht, dessen Aufgabe es ist, den Messias einzuführen.** Nirgends ist aber eine sichere Spur davon zu finden, daß man den wiederkehrenden Elia für den Knecht des HErrn bei Jesaja gehalten habe. Noch weniger hat man ihm ein Leiden, wie es Jes. 53 geschildert wird, zugeschrieben. Er ist vielmehr derjenige, von welchem der Messias allenfalls Hilfe erwarten könnte (Mark. 15, 35. 36). Jesus allein wohl redet davon, daß Elia den Tod erdulden mußte, „wie von ihm geschrieben steht“ (Mark. 9, 13). Weil er aber sich selbst als „den Knecht des HErrn“ erkannte, der leiden und sterben muß (Mark. 9, 12 vgl. Luk. 4, 18 f. 22, 37, Matth. 11, 5), kann er nicht an Jes. 53 gedacht haben. Da man dem so bestimmt lautenden Ausdruck Jesu durch die in den Kommentaren übliche Bezugnahme auf das Geschick des historischen Elia, — dem sie doch nicht „anthun“ durften, „was sie wollten,“ — schwerlich gerecht wird, wird wohl in dem Jesu so vertrauten Danielbuche jene Weissagung vom Tode Elias am ehesten zu vermuten sein. Dan. 11 finden wir nicht nur in V. 16 vom Könige des Nordens den Ausdruck „er wird thun nach seinem Belieben“, son-

dem sich mit seinen sieben Söhnen in eine Höhle zurückziehenden Leviten irgendwelche Aufgabe für sein Volk zugeschrieben würde.

* Dillmann, Das Buch Henoch, Leipzig 1853, S. 285 f.

** Neben der durch Mal. 3, 23 veranlaßten Erwartung des Elia her geht die vielleicht zuweilen damit kombinierte Erwartung „des Propheten“ nach Ev. Joh. 1, 21. 25. 6, 14. 7, 40 vgl. Mark. 8, 28, bei dem man laut Matth. 16, 14 auch an Jeremia gedacht hat. Dafür ist (vgl. oben Philo) 5 Mos. 18, 15 die Grundlage. Der Prophet wie Mose von 5 Mos. 18, 15 und der Elia von Mal. 3, 23 ergaben zusammen die beiden Zeugen von Offenb. 11, die durch V. 5 u. 6 deutlich als Mose und Elia gekennzeichnet werden. Vgl. H. Holtzmann, die Messiasidee zur Zeit Jesu, in: Jahrbb. f. deutsche Theologie XII (1867), S. 389 ff.

dern auch in V. 33–35 eine Aussage vom gewaltsamen Tode der Volkslehrer, wonach dann V. 36 vom Könige des Endes, der sie tötet, wiederum der Ausdruck gebraucht wird „und er wird thun nach seinem Belieben“. Daß Jesus wirklich Dan. 11, 33 von Johannes-Elia, der dann zu denen gehört, welche die weltliche Macht in der Endzeit tötet, verstanden haben wird, bestätigt sich durch Offenb. 11. Für den Tod jener zwei Zeugen in Jerusalem durch das Tier aus dem Abgrund läßt sich keine andere alttest. Grundlage finden als Dan. 11, 33–35, verbunden mit Dan. K. 7 u. 8. Von jenen Zeugen aber ist der eine, wie man seit den ältesten Zeiten* aus Offenb. 11, 6 mit Recht geschlossen hat, Elia.

Aus den Evangelien und der Apostelgesch. geht deutlich genug hervor, daß für das Volk der Juden zur Zeit Christi und zwar selbst für diejenigen, welche aus der Umgebung des Täufers Johannes stammten, ein Leiden des Messias etwas Neues, ja sogar Anstoß Erweckendes war.** Man kann also Jes. 53 nicht allgemein auf den Messias bezogen haben. Wie verstand man aber dann jene Weissagung?

* S. Tertullian, Liber de Anima 50; Augustin, Epist. ad Mercatorem 3, Sermo 299 (Ausg. Migne); vgl. Origenes, Comment. in Joannem II, 30. Man dachte damals gemäß der durch das Henochbuch bezeugten jüd. Überlieferung an Elia und Henoch. Vgl. K. M. Ittameier, „Die Elias-Sage“ in Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, IV (1883), S. 416 ff., 476 ff., eine sehr reichhaltige Sammlung von christlichen Zeugnissen über dieselbe. V. C. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, Edinburg, 1886, S. 304 Anm., leugnet die christl Eliaserwartung mit Unrecht.

** Vgl. Mark. 8, 31. 9, 12. 31. 10, 33. 34. 12, 6–8. 14, 8. 18. 15, 32. 22, 24. 27; Luk. 24, 20. 21; Apgesch. 2, 23. 3, 18. 4, 11. 13, 27. 29. 17, 3. 26, 23, Gal, 5, 11, 1 Kor. 1, 23 und meinen Aufsatz in Nathanael II (1886) S. 106 ff. Die Zeugnisse Simeons (Luk. 2, 34 f.) und des Täufers (Joh. 1, 29. 36) geben in keinem Fall über Volksvorstellungen Auskunft. Nur in christlichen Kreisen werden sie gekannt und gewürdigt. Hengstenberg, Christologie d. Alt. Test., 2. Aufl., III, 2, 109 folgert zu viel aus ihnen. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Luk. 2, 32 von Simeon vollzogene Anwendung des „Lichtes der Völker“ von Jes. 42, 6 auf das in der Person Jesu vorhandene Heil. Zu Joh. 1, 29. 36, der einzigen Stelle, welche auf Jes. 53 Bezug nimmt, vgl. de Wette, Opuscula Theologica (Berlin 1830) I. Comment. de Morte Jesu Christi expiatoria S. 79 f.

Eine sehr alte Deutung findet sich in Daniel 12, 3, vgl. 11, 33–35. Auf den Zusammenhang von Dan. 12, 3 mit den Jes. 53, 11 gebrauchten Ausdrücken ist von Hitzig, v. Hofmann, Kranichfeld, Zöckler längst aufmerksam gemacht worden. Aber dieser Zusammenhang ist sicherlich auch ein sachlicher. Die maçdiqê ha-rabbîm von Dan. 12, 3, welche nach treuer Verrichtung ihres Lehramtes durch Verachtung, Exil, Feuer und Schwert zu leiden haben, am Ende aber strahlen sollen wie die Sterne am Himmel, sind doch gewiß anzusehn als die konkrete Erscheinung des Gottesknechtes von Jes. 53, der ebenfalls den Vielen Gerechtigkeit schafft (jaçdîq la-rabbîm) durch seine Erkenntnis, dann aber durch Schmach und Leiden zu Glanz und Herrlichkeit emporsteigt. Jes. 53 ist dann von dem Geschick der Gesetzeslehrer in der Zeit schwerster, das Ende ankündigender Bedrückung verstanden worden. Ähnlich verhält sich das Buch der Weisheit. Ihm ist das „Kind des HErrn“* bei Jesaja, das durch Todesleiden hindurchgeht, der Gerechte, der jetzt von der Feindschaft der Gottlosen Schweres zu erdulden hat, aber trotz seines vorzeitigen Todes Gegenstand der Liebe Gottes als des Vaters ist und von ihm dereinst zum Herrscher über Völker

* Für die griechischen Übersetzer von Jes. 40–66 war das für ʿEbed gesetzte παῖς natürlich so viel als Knecht. Für die Leser dieser Übersetzung, welche den Grundtext nicht kannten, war dies nicht ebenso selbstverständlich. Nach Cremer (Bibl. Theol. Wörterb. d. Neut. Gräcität) soll von sämtlichen alttestamentl. Apokryphen gelten, daß παῖς öfter = Diener sei, als = Kind. Für das Buch der Weisheit ist dies unzutreffend. In der Bedeutung „Diener“ kommt παῖς hier gar nicht vor. Viermal ist παῖδες (näml. Gottes) von den Gerechten bez. Israeliten gebraucht (9, 4. 12, 7. 20. 19, 6), aber im Wechsel mit sechsmaligem υἱοί (5, 5. 12, 19. 21. 16, 20. 26. 18, 4), ja sogar mit τέκνα (16, 21). Selbst das einzige singularische aus Jes. entlehnte παῖς κυρίου in 2, 13 kann neben υἱὸς θεοῦ in 2, 18 vgl. v. 16 πατέρα θεόν nicht vom Diener verstanden werden. Sonst steht noch υἱὸς θεοῦ von Israel (18, 13) und παῖς vom Kinde überhaupt (8, 19. 12, 25). Die Altercatio Simonis et Theophili übersetzt 2, 13 παῖς κυρίου richtig mit filius Dei. Daß παῖς in Apg. 3, 13. 26. 4, 27. 30 und Apostellehre Kap. 9. 10 mit „Knecht“, wie jetzt allgemein üblich, richtig wiedergegeben ist, bedarf noch eines überzeugenden Beweises. Hieron. (ausgen. Apg. 4, 27(u. Syrer übersetzen in der Apg. an den gen. Stellen „Sohn“

erhoben werden soll (Kap. 4. 5).* Bei alledem werden im Buche der Weisheit die vom „Knechte" handelnden Abschnitte in Jes. 42 und 49 auffallender Weise nicht benutzt. Es scheint für diese eine andere Auslegung festgestanden zu haben. Die Alexandrinische Übersetzung hat nun gerade in Kap. 42 und 49 den Knecht des HErrn ausdrücklich als Israel bezeichnet, während sie keinen Versuch macht in Kap. 53 dieselbe Deutung erkennbar durchzuführen. Da sie auf keinen Fall Kap. 53 vom Messias verstand, sollte sie nicht dabei wie das hellenisierende Buch der Weisheit an den Gerechten, bezw. die Gerechten gedacht haben?

Aus Justinus Martyr, Trypho, Kap. 122, erfahren wir, daß die von den LXX gegebene Deutung von Jes. 42 und 49 noch bei den Juden seiner Umgebung die herrschende war. Jes. 42, 6. 7 und 49, 6 vgl. 43, 10 verstanden sie von der Gewinnung von Proselyten, welche sich dem Gesetze Mosis als dem Lichte der Völker zuwenden. Daß sie Israel für den „Knecht des HErrn" hielten, wird Kap. 122 nicht gesagt, aber Kap. 123 in der weiteren Erörterung Justins vorausgesetzt. Hätten die Juden der Bekanntschaft Justins Jes. 53 auch vom Volke Israel verstanden, würde J. es schwerlich verschwiegen haben. Zunächst ist anzunehmen, daß sie wie das Buch der Weisheit hier an den Gerechten dachten. Oder hätten etwa diejenigen, welche den Gottesknecht von Kap. 42 und 49 nicht für den Messias hielten, Kap. 53 auf ihn beziehen können? Man hat

* Das ganze Buch der Weisheit ist durchzogen von Anspielungen auf Jes. 40—66. Vgl. 2, 19. 20 mit Jes. 53, 7. 8; 3, 2. 3 : 57, 1. 2; 3, 14 : 56, 4. 5; 4, 7 : 57, 2; 4, 10 : 57, 1; 5, 1. 2 : 52, 15; 5, 3. 4 : 53, 2–4; 5, 6. 7 : 53, 6; 5, 16 : 62, 3; 5, 18. 19 : 59, 17; 9, 13 : 62, 3; 11, 23 : 40, 15; 13, 10–17 : 41, 7. 44, 12–17; 15, 10. 14 : 44, 20. 18; 19, 9 : 64, 13. Der Verf. hat Jes. 57, 1. 2 u. Kap. 53 kombiniert, den Gerechten von 57, 1 mit dem „Gerechten" von 53, 11. Es ist darum nicht zufällig, daß die alte Kirche Weish. 2, 12–22 als Weissagung auf Christus faßte, s. Altercatio Sim. et Theophili (nach Harnack, Texte u. Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur I, 3, 128 f. wahrscheinl. Bearbeitung der Altercatio Jasonis et Papisci aus d. 2. Jahrh.) Ausg. Harnack S. 34 und Cyprians Testimonia II, 14.

das Zeugnis Justins dafür angerufen. Aber er läßt a. a. O. Kap. 36, 39, 49 seinen Gegner nur einräumen, daß er für das Messiasleiden genügenden Schrifterweis erbracht habe, sodaß die später von ihm gebrauchten volleren Ausdrücke in Kap. 68 und 89 auch nur von einem dem Juden abgerungenen Zugeständnis verstanden werden dürfen.* In der Altercatio Simonis et Theophili (Ausg. Harnack S. 28 f.) wird in Übereinstimmung damit im Sinne der Juden konstatiert: „nec passum [scil. Christum] in scripturis nostris invenimus." Tertullian (Gegen die Juden Kap. 10) findet gleichfalls nötig, nicht bloß den Kreuzestod, sondern das Leiden und Sterben des Messias überhaupt aus der heil. Schrift zu beweisen.** Zwar sind die Zeugnisse der Kirchenväter bei ihrer mangelhaften Kenntnis jüdischer Lehre*** mit Vorsicht zu benutzen. Harnack sagt von ihren antijüdischen Schriften mit Recht (Texte u. Unters. I, 3, 63). „Der Gegner .... ist nur ein gedachter, er besitzt keinen anderen Horizont als sein Widerpart." Doch im Zusammenhang mit dem, was die Entstehungsgeschichte des Christentums zeigt, beweisen jene Zeugnisse, daß eine synagogale Lehre von einem leidenden Messias wenigstens in den Zeiten engeren Zusammenhangs zwischen Synagoge und Kirche noch nicht bestanden haben muß. Daneben will aber beachtet sein, daß der eigentliche Anstoß, den man in alter Zeit an Jesu nahm, durch seinen Kreuzestod veranlaßt war, der ihn laut 5 Mos. 21, 23 zum Gegenstand des göttlichen Fluches zu machen schien. Das lehren Justinus, Trypho Kap. 89—98, Altercatio Sim. et Theoph. VI, 22, Cyprian, Testimonia II, 20 und Hieronymus, Comment. in epist. ad Gal. lib. II. Gegen ein Leiden der zum Messias

* So mit Drummond S. 358 und Stanton S. 123.

** S. auch Origenes, Gegen Celsus I, 56.

*** Die von Eusebius und Hieronymus gerühmten hebräischen Kenntnisse selbst eines Origenes waren nach dem, was er selbst davon verrät, sehr gering. Justin verstand (Trypho 103 u. 125) gar kein Hebräisch. Man kannte, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht einmal die hebräische Bibel. Was man nicht im mündlichen Verkehr mit den Juden von ihrer Lehre erfuhr, konnte man auf keinem anderen Wege in Erfahrung bringen.

bestimmten Persönlichkeit hätte man jüdischerseits nichts einzuwenden gehabt, wenn das Schriftzeugnis dazu genötigt hätte. Der Messias sollte ja nach jüdischer Lehre,* wie Justin mitteilt, (Trypho, 8 u. 110) vor seinem Auftreten ein verborgenes Dasein haben, in welchem er (nach Kap. 67) durch gesetzlichen Wandel sich seiner späteren Erhöhung würdig macht. Warum sollte er nicht auch durch williges Leiden seine Gerechtigkeit bewähren? Die Möglichkeit einer jüdischen Lehre von Messiasleiden ist also vorhanden. Wie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde, wird später zu untersuchen sein.

Origenes berichtet (Gegen Celsus I, 55), daß Juden, mit denen er in Berührung kam, Jes. 53 verstanden hätten von dem „als Eine Person betrachteten Volke, das zerstreut ward und geplagt worden ist, damit viele Proselyten würden bei der Zerstreuung der Juden unter die meisten der Völker". Diese Juden hatten also die Deutung des „Knechtes" von Israel aus Jes. K. 42 u. 49 auf Kap. 53 übertragen und vertraten dabei dasselbe Verständnis der Aufgabe dieses „Knechtes" wie die Umgebung Justins. Man kann nicht sagen, daß diese Auslegung, die später im Kampfe mit dem Christentum Raschi (um d. J. 1100) wieder aufgenommen und zu fast allgemeiner Anerkennung gebracht hat, damals schon eine häufige gewesen sei. Innerhalb des rabbinischen Schrifttums der älteren Zeit

* Auch das vierte Buch Esra gibt in Kap. 13 V. 2 vgl. V. 51 f. Kunde von dieser Lehre. Vgl. Joh. 7, 27 und als spätere Zeugnisse Thargum Jon. zu Micha 4, 8, Bereschith Rabba 23, 5, 51, 8, Pesiqtha Rabb. Bl. 72^b f. Den jüdischen Schriftbeweis für diese Lehre teilt Justin nicht mit. Es gab wohl keinen. Das Schweigen der messian. Weissagungen (zu denen Jes. 42. 49. 53 hier nicht zu rechnen) über die Zeit vor dem königlichen Auftreten des Messias mag die Veranlassung gewesen sein. Wir erfahren aber bei Justin gelegentlich, daß von den Juden damals messianisch verstanden wurden: 2 Sam. 7, 12 (Trypho, K. 68), Micha 4, 1 ff. (Kap. 109. 110), Dan. 7, 13 (Kap. 32), während sie Jes. 7, 14 (Kap. 43. 67. 68. 71. 77) und Psalm 110 (Kap. 33. 83) auf Hiskia deuteten, Psalm 24 (Kap. 36 vgl. 85) und Psalm 72 (Kap. 34. 64) auf Salomo. Das vollklingende Wort (Kap. 89) im Munde der Juden: ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαὶ ἃς ἔφης εἰς αὐτὸν [scil. Χριστὸν] εἴρηνται ὁμολογοῦμεν ist hier (wie andere in Betreff des leidenden Messias) nur mit Einschränkung zutreffend.

ist mir nur Eine entsprechende Deutung von Jes. 53, 12 bekannt. Sie findet sich aber in Bemidbar Rabba (13, 2), d. h. auch sie gehört schon in die durch Raschi eröffnete neue Periode. Die alte Auslegung von Jes. Kap. 53 von den Gerechten, bez. Gesetzeslehrern, durch 53, 11 „der Gerechte, mein Knecht" nahegelegt, mit Anwendung auf einzelne hervorragende Männer ist zuerst, wie aus den Citierungen in Siphre Bl. 48^b (Jes. 53, 12 von Pinehas-Elia) und 147^b (Jes. 53, 12 von Mose) zu schließen sein wird, die herrschende geblieben und hat sich auch in der Folgezeit bis zum Schlusse des ersten Jahrtausends nie völlig verloren. Wir finden sie in der babyl. Gemara Berakhoth 5^a und 57^b, Sota 14^a, in der jerusalemischen Gemara Schegalim 48^c, in Bereschith Rabba 20, 10 und in dem uralten, uns aber nur in einer aus dem zehnten Jahrh. stammenden Recension erhaltenen Thanna de-Bê Elijjahu Rabba Kap. 6. 13. 27. (Bl. 30^a, 44^b, 91^b)*. Die dem Rabbinismus schon frühzeitig geläufige Vorstellung von der Sühnkraft der Leiden und des Todes, welche dem Leidenden selbst, aber auch Anderen zu gute kommen kann, wird eben der Beschäftigung mit dem vom Gerechten verstandenen 53. Kap. des Jesaiabuches ihren Ursprung verdanken.

2. Die messianische Auslegung von Jes. 53, bezw. die Aussagen der Rabbinen über den leidenden Messias.

a) Die thalmudische Zeit.

Es entspricht dem Charakter der Mischna, ist aber zugleich bedeutsam genug, daß sie, die vom Davididen nichts zu sagen weiß, allein mit Elia, welcher einst das Rätsel aller

* Wie Jes. 42, 1–7 von der Synagoge in älterer Zeit verstanden wurde, ist aus der rabbinischen Litteratur nicht zu ersehn. Mir ist wenigstens — auch in Mekhiltha, Siphra und Siphrê kein Zeugnis aufgestoßen. Die messian. Auslegung findet sich neben Thargum Jonathan nur in jüngeren Schriften, s. Midrasch zu Ps. 2, 7, Ps. 43, 3 und Pesiqtha Rabb. Bl. 161^b (hier von den Zeitgenossen des Messias). Für Jes. 49, 1–9 bleibt die Deutung der Alexandriner auf Israel die maßgebende, s. den Nachweis am Ende dieser Abhandlung.

schwebenden Rechtsfragen lösen soll, sich beschäftigt* und insofern eine ähnliche Stellung einnimmt wie das Buch des Siraciden und die Weisheit Salomos. Sie wird nicht ausschließen, daß einst ein Sohn Davids Israels König sein werde. Aber das Recht, die Auslegung der Thora ist nicht seine Sache; darum ist das Interesse an seiner Person gering. Für den Schriftgelehrten verschwindet die Messiashoffnung hinter der Eliaserwartung. Von einem leidenden Messias ist vollends nichts gesagt.

Die Gemara erst, und zwar auffallender Weise nicht die jerusalemische, sondern die babylonische, teilt in Traktat Sanhedrin einige alte Überlieferungen von einem Messiasleiden mit.

Wir lesen in der Aufzählung von Messiasnamen, welche sich Sanh. 98b findet, am Schlusse: „Und die Lehrer sagen: Der Weiße [d. h. Aussätzige] vom Hause Rabbis ist sein Name; denn es heißt (Jes. 53, 4): Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen".** Denken soll der Leser

* Schegalim II, 5; ʿEdijjoth VIII, 7; Baba Mezi'a I, 8. II, 8; vgl. Sota IX, 15.

** Raymundus Martini, Pugio Fidei f. 672 will hier gelesen haben: „Und die Lehrer sagen: der Aussätzige (chiwwarâ), die vom Hause Rabbis sagen: der Kranke (choljâ) heißt er." E. B. Pusey (Neub.-Driver II, p. XXXIV) hält dies für den ursprünglichen Text und findet darin einen Beweis für die Güte der Texte Martinis. Wir haben auch sonst Gründe ihre Genauigkeit zu bezweifeln. Hier ist eine erklärende Glosse, welche bei Abarbanel in Jeschu'oth Meschichô (Ausg. Königsberg 1861, Bl. 47a) statt des gegenwärtigen Textes erscheint, aber von Rabbinovicz (Diqd. IX, 147b) nirgends vorgefunden worden ist, in den Text aufgenommen. Als Glosse verrät sich choljâ dadurch, daß es den dem Zusammenhange eigentümlichen Gedanken, wonach jeder Messiasname eine Beziehung zu denen hat, welche ihn brauchen, zerstört und überdies sichtlich das seltene chiwwarâ verdeutlicht. Raschi, der zwei Jahrhunderte vor Martini lebte, hatte schon den gegenwärtigen Text, ebenso Nathan ben Jechiel. Das „vom Lehrhause R. Ismaels" des letzteren, welches Rabbinovicz nicht erwähnt, scheint anderwärts nicht vorzukommen. Es ist wohl eine aus Chullin 66a, Schabbath 32a. 151b fließende vermeintliche Verdeutlichung, welche dann die Anwendung auf R. Juda ausschließt. — Daß Samuel Schwarz in „Die Messias-Zeit"[2], Wien 1860, S. 33 chiwwarâ debê Rabbi von einem „bemoosten Haupt" versteht, das armen Studenten zu Hilfe kommt, hat nur den Wert einer Kuriosität.

sicherlich an das nagûaʿ „geplagt" in der Fortsetzung desselben Verses (53, 4) welches gemäß dem häufigen späteren Gebrauch dieses Wortes* vom Aussatz verstanden wurde. Die „Lehrer" sind in solchem Zusammenhang die Weisen von der Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, die Zeitgenossen und Schüler Jehudas des Heiligen. Da die Messiasnamen unserer Stelle sämtlich eine Anspielung an die Häupter der Rabbinerschulen enthalten, die sie gebraucht haben (Schilo aus 1 M. 49, 10 war in der Schule Schilas, Jinnon aus Psalm 72, 5 in der Schule Jannajs üblich), so muß der Name „Chiwwara debê Rabbi" an das Haupt „der Lehrer" erinnern sollen, d. h. eben an Jehuda den Heiligen, den „Rabbi" ohne gleichen, für den diese eine Bezeichnung genügte. Die Gemara selbst deutet darauf hin, wenn sie weiter unten einen seiner Schüler sagen läßt: „Wenn er [näml. der Messias] von den Lebenden ist, so ist er wie unser heiliger Rabbi". Der Sammler der Mischna gilt also als Typus des leidenden Messias, den man sich als körperlich leidend, als aussätzig vorstellt, wofür man sich auf Jes. 53, 4 beruft. In dieser Berufung liegt aber, daß man in seinen Leiden eine von ihm übernommene Strafe für die Sünden Israels schaut. Jehuda der Heilige hatte nach Baba Mezi'a 85a viel zu leiden. Freiwillig übernahm er 13 Leidensjahre, 6 Jahre Blasenstein und 7 Jahre Scharbock. Nach Jer. Kil'ajim, f. 32b und Jer. Kethuboth f. 35a kam dies Leiden dem ganzen Volk zu gute: Schwangere starben damals nicht, Fehlgeburten kamen nicht vor.

Ein anderer Messiasname, Sanh. 96b mitgeteilt, ist bar naphlê, nach anderer Lesart (Diqd. IX, 142b) bar n'philê; nach Raym. Martini f. 572 zu übersetzen filius cadivus, nach Schöttgen, De Messia S. 16 filius cadentis vel cadentium, nach Castelli Il Messia S. 217 figlio dei cadenti (vgl. S. 211 figlio d'Israele decaduto dalla sua gloria — so auch W. Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer, Straßburg 1878, S. 80 Anm.).

* Levy, Neuhebr. Wörterbuch; Hieronymus Jes. 53, 4; vgl. auch hebr. Text 3 Mos. 13. 14.

Als „Sohn der Gefallenen", d. h. einer traurigen Zeit für das davidische Haus muß Rabbi Nachman Sanh. 96b f. „bar naphlê" verstanden haben, wenn er den Namen durch Berufung auf den Aufrichter der verfallenen (nophèleth) Hütte Davids von Amos 9, 11 erklärt. Aber schwerlich hat Nachman oder sonst jemand den Namen lediglich auf Grund dieser Schriftstelle gebildet. Esdras Edzards (in Wolfs Bibl. Hebr. IV, S. 633) Erklärung durch filius νεφελῶν,* sodaß bar niphlî zu lesen ist (so auch Levy, Neuhebr. Wörterbuch), hat darum viel für sich. In jedem Fall ist von einem wirklichen Leiden des Messias nicht die Rede.

Davon berichtet aber eine dritte Stelle des Traktats Sanh. 93b: „›Und sein Atmen (h^{a}richô) wird sein in der Furcht des HErrn‹ (Jes. 11, 3). Rabbi Alexander sagt: Das lehrt, daß Er [Gott] ihn [den Messias] beladet mit Gebotserfüllungen

* Der Messias kommt mit den Wolken des Himmels auf Grund von Dan. 7, 13 nach: 4 Esra 13, 3; Henoch 46. 62; Justin, Trypho 32; Sanh. 98a; Midr. zu Ps. 2, 7; Nisth'rôth R. Schim'on b. Jochaj (Jell. III, S. 80); Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 22. 35); Bemidbar R. 13, 14; Beresch. R. v. Mosche ha-Darschan zu 1 M. 49, 11 (Raym. Martini f. 656); Komm. zur Chronik aus d. 10 Jahrh. (Ausg. Kirchheim) Frankfurt a. M. 1874 S. 16. Er heißt '^{a}nanî (von 'anân = Wolke) auf Grund von 1 Chr. 3, 24 nach dem Thargum und dem eben genannten Komm. zu 1 Chr. 3, 24, Thanchuma (Ausg. Buber) Bereschith 70b, Jalq. Schim. II 85b, Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 62), Bereschith R. zu 1 M. 28, 10 (bei Raym. Mart. f. 331) Eleazar ben Qalir in Elegie, „Ba-jamîm ha-hêm" und „Tharîq chanîth" für den neunten Ab (roman. Ritus). Das 'anî (so auch Machzor Romania, ed. princ., Konstant. 1520?) in der zweiten Elegie ist dem Reim gemäß in '^{a}nanî zu korrigieren.

Ein anderer Name des Davididen, dessen hier wegen des verwandten Namens für Messias ben Joseph (vgl. Teil I, S. 20, Anm. 3) gedacht werde, ist Menachem ben Chizqijja (so Sanh. 98b, wo auf Klagel. 1, 16 verwiesen wird. vgl. jer. Berakhoth f. 5a; Midr. Klagl. 1, 51; später: Menachem ben 'Ammiêl (so Pirqê R. Eliezer Kap. 19, Midr. zu Ps. 92, 9, Jalq. Schim. II, 119c, Sepher Zerubbabel (Jell. II, S. 55 ff.), Eleazar ben Qalir in Elegie „Ba-jamim ha-hem" (vgl. Zunz, Literaturgesch. d. synag. Poesie S. 50), wo Nechemja zuletzt neben Menachem genannt wird. S. auch Teil I, S. 5, Anm.

und Leiden* wie mit Mühlsteinen (rechajim)." Zur vollendeten Gerechtigkeit des Messias darf ein reiches Maß von Leiden nicht fehlen. Was hier als ihr Zweck zu denken ist, wo und wann der Messias sie zu erdulden hat, wird nicht gesagt. Daß er durch sie ausgezeichnet ist, entspricht offenbar den Voraussetzungen, die bei dem Inhaber des messianischen Berufes gemacht werden müssen.

Ueber die Stätte des Messiasleidens gibt Auskunft die merkwürdige Erzählung Sanh. 98a. Dort heißt es (s. Diqd. IX, 146b): „Rabbi Josua ben Levi fand Elia und Rabbi Simeon ben Jochaj, welche an der Thür des Paradieses standen . . . . . Er fragte sie: Wann kommt der Messias? Sie antworteten ihm: Geh, frage ihn selbst! — Und wo hält er sich auf? — Am Thore Roms.** — Und woran erkennt man ihn? — Er sitzt unter Elenden, von Krankheiten Beschwerten, und sie alle lösen und verbinden [näml. ihre Wunden] alle zugleich, aber er löst und verbindet [jede Wunde] einzeln; denn er spricht: Vielleicht werde ich verlangt, damit ich mich nicht verweile!" Nach G. F. Öhler und F. Weber ist der Messias hier nicht Leidender, sondern Arzt. Aber die alte Auslegung (von Raschi an) ist sicherlich im Recht, wenn sie ihn selbst mit Wunden bedeckt (wohl als Aussätzigen) am Thore Roms sitzen läßt, von den anderen Kranken sich nur darin unterscheidend, daß er, um jeden Augenblick dem Ruf zum Messiaswerke folgen zu können, immer nur eine seiner Wunden auf einmal neu verbindet. Dabei ist das Sitzen am Thore Roms nicht bildlicher Ausdruck für die Erscheinung des Messias in der Nähe des Untergangs des römischen Reichs (so Abarbanel, Jeschu'ôth Meschichô Bl. 23a), zumal R. Josua den Messias wirklich an dem

* Raym. Martini f. 672 liest miçwôth ji^{s}surîn und übersetzt praeceptis tribulationum et tormentis. Text und Übersetzung, wenigstens in der gegenwärtigen Gestalt, sind hier sicherlich nicht korrekt.

** „Rom" ist nach Diqd. IX, 146b die bis zur Basler Thalmudausgabe (1578 ff.) einzig vorhandene Lesart und ist erst von da ab durch qarthâ = die Stadt ersetzt worden. King, Yalkut on Zech. S. 50, hat den Text der Diqd. mißverstanden.

bezeichneten Orte aufsucht. Nichts erinnert auch an die Paradiesespforte, an welche King (The Yalkut on Zechariah, S. 50, vgl. Raschi zu Sanh. 98a) denkt. Daß der Messias von Rom kommen wird, also vor seinem Auftreten sich dort aufhält, ist eine weit verbreitete Überlieferung.* Wer jene Sage erzählte, war überzeugt, daß der Messias längst schon in Rom vorhanden ist und jeden Augenblick von dort her erscheinen kann. Nur dem Eingeweihten wird kenntlich, wer unter den elendesten Gliedern der römischen Judengemeinde der Messias ist.

In verschiedenem Sinne wird in der rabbinischen Litteratur verwandt das Wort von dem zu Esel einziehenden König aus Sach. 9, 9. Der Messias erhält dort das Prädikat ʿanî; aber unter den alten Übersetzern verstehen das nur Symmachus und Hieronymus von Armut, während die die jüdische Ansicht repräsentierenden LXX, Aquila (auch Theodotion), Thargum Jon. (auch Peschittho) an Sanftmut oder Demut denken. Auf ein friedliches Auftreten wird, wie es scheint, Sach. 9, 9 gedeutet: Berakhoth 57b, Bereschith R. 75, 6, Bereschith R. zu 1 M. 49, 14 (bei Raym. Mart. f. 330), Jalq. Schim. I, 38d; auf minder herrliche, wenigstens nicht übermenschliche Erscheinung: Sanh. 78a f., Bereschith R. von Mose ha-Darschan zu 1 M. 49, 11 (bei Raym. f. 656), Jalq. Schim. II, 87a; auf einen ärmlichen Aufzug oder Elend: Pesiqtha Rabbathi Bl. 159b und Bereschith Rabba (von Mosche ha-D.) zu 1 M. 49, 10 (Raym. f. 656), vgl. Jalq. Schim. I, 49c und Raschi zu Jes. 26, 6 nach Raym. f. 657,* dies letztere also nur in späterer Zeit. So sehr auch der Esel von Sach. 9, 9 Emblem des Messias ben David ist, so hat man doch in älterer Zeit niemals daraus hergeleitet, daß er leiden müsse, ja nicht einmal daraus irgend welche Folgerungen für die dem Auftreten des Messias vorangehende Zeit gezogen. Der Satz Wünsches (Die Leiden des Messias, S. 60 f.): „Diese Haggada zeigt, daß der Messias ..... vorerst ..... in Knechtsgestalt verborgen und verhüllt einhergehen soll“, ist daher nicht berechtigt, so fest es auch sonst dem rabbinischen Judentum steht, daß der Erhöhung des Messias eine Zeit der Niedrigkeit vorangeht. Da nirgends die Vermutung ausgesprochen wird, daß der auf dem Esel daherkommende einst eben deshalb dem Spott und der Verachtung ausgesetzt sein werde,** fällt für uns jede Möglichkeit der Benutzung der hier besprochenen Tradition, soweit sie dem Thalmud und der älteren Zeit überhaupt angehört.

* Diese Überlieferung findet sich Tharg. Jerusch. II zu 2 M. 12, 42, Schemoth R. 1, 26, Thanchuma (Ausg. Amsterd.) f. 18b, Pirqê R. Eliezer K. 30, Sepher Zerubbabel (Jell. II, S. 55), Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 35), Bereschith R. (von Mosche ha-D.) zu 1 M. 30, 41, bei Raym. f. 280 f., Eleazar b. Qalir: drittes „Az milliphnê“ (Machzor Amsterd. 1736 f. 116a). — Geboren ist der Messias am Tage der Zerstörung Jerusalems in Bethlehem nach jer. Berakhoth f. 5a, vgl. Midr. Klagl. 1, 16 (Ausg. Romm 1, 51) und Bereschith R. (v. M. ha-D.) zu 1 M. 30, 41.

** In Milchèmeth Mizwa (v J. 1240) bei Neub.-Dr. I, 324 wird gesagt, daß die mit Jes. 52, 13 beginnende Parasche in Sota, Kap. 1, vom Messias ausgelegt werde. Jetzt findet sich dort (f. 14a) nur Jes. 53, 12 auf Mose angewandt. Es wäre ja nicht unmöglich, daß der uns aus Thanchuma (Ausg. Buber) Bereschith 70a bekannte Ausspruch, wonach der Messias größer sein wird als Abraham, Mose und die Engel (in Thanch. Amsterd. 1733 statt dessen bezeichnender Weise: Abraham, Isaak und Jakob) ursprünglich in Trakt. Sota gestanden hätte. Aber Raschi, der im 11. Jahrh. wirkte (er starb 1105), hat nach seinem Ausspruch im Komm. zu Jes. 53 (nur bei Raym. Mart. f. 311. 429, Neub.-Dr. I S. 39 f., Wünsche S. 94) diese Überlieferung nur vom Hörensagen gekannt. Er fand sie also nicht im Thalmud. Raschi bezeugt (ebenda), daß von einem leidenden Messias im Traktat Sanhedrin die Rede sei. Er scheint also auch keine Leidensaussage im Tr. Sota gesehen zu haben. Dasselbe gilt von Raym. Martini und von Jalqut Schim'oni (jenem Milch. Mizwa gleichzeitig), das sich sonst nicht scheut dergleichen aufzunehmen. Bis auf weiteres ist es darum sicherer, in Milch. Mizwa eine durch Sota f. 14a veranlaßte Verwechslung anzunehmen.

* Unbestimmbar ist der Sinn des Citats aus Sach. 9, 9 in: Berakhoth 5b; Bereschith R. 98, 9; Debarim R. 4, 11; Qoheleth R. 1, 9; Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 112); Eleazar ben Qalir in Elegie „Thariq chanith“.

** Das schließt natürlich nicht aus, daß vor seiner Erscheinung über den zu Esel daherziehenden gespottet wird, vgl. die Erzählung Sanh. 98a, in welcher Samuel den Esel des Messias dem spottenden Perserkönig als einen in hundert Farben glänzenden schildert und damit zeigt, wie wenig er an einen ärmlichen Aufzug denkt. Noch mehr wird in Thephillath R. Schim'on ben Jochaj (Jell. IV, S. 119) davon völlig abgesehen.

Ein Mißverständnis ist es, wenn man, wie häufig geschieht,* den Ausdruck cheblô schel maschîach** = Wehen des Messias von den Schmerzen versteht, mit denen der Messias selbst behaftet ist. Raschi schwankt in der Übersetzung des Worts zwischen „Wehen“ (so Raschi zu Jes. 66, 7 bei Raym. f. 310 und zu Schabbath 118^a), „Schmerzen“ (so zu Sanh. 98^b) und „Los“ (so ebenfalls zu Sanh. 98^b).*** Aber die Gemara selbst läßt keinen Zweifel darüber, wie sie chebel verstanden haben will. Sanh. 98^b wird kurz vor Anwendung des Wortes gesagt: „Der Sohn Davids kommt nicht, bis das Reich der Bosheit [Rom] neun Monate lang sich über Israel ausgebreitet hat, wie gesagt ist (Micha 5, 2): Darum gibt er sie preis so lange Zeit, als eine Gebärerin braucht zum Gebären“ [so ist dem Thargum

* So von Raym. Martini f. 310, Schöttgen, De Messia S. 550, 552, Wünsche S. 61, 74, Hamburger, Thalm. Real-Encycl. S. 765, Edersheim, Life and Times ^{3}II S. 433; dagegen schon de Wette, De Morte Jesu Christi expiatoria S. 87, Castelli S. 191, vgl. auch Ed. Mar. Roeth, Theologiae Dogmaticae Judaeorum brevis expositio (Marburg 1835) S. 52 f., wo übrigens auf die eigentlichen Messiasleiden überhaupt nicht eingegangen wird.

** Der allgemein, auch von Meyer (Komment. z. Matth.), Castelli S. 190 und Schürer, (Gesch. d. jüd. Volkes ^{2}II, S. 440) gebrauchte Ausdruck ist cheblê ha-maschîach. Die einzigen bekannten Stellen, Sanh. 98^b, Schabbath 118^a, Pesachim 118^a, Mekhiltha Bl. 58^b, Midr. zu Spr. 2, 1 Jalq. Schim. II, 132^a, haben aber sämtlich cheblô schel maschîach. Wünsche beruft sich S. 74 für cheblê auf „Ketubin fol. 3“. Er meint Kethuboth 111^a, wo allerdings in den jetzigen Ausgaben cheblê maschîach zu lesen ist. Aber dort wird im aramäischen Zusammenhang cheblêh dimschîach = seine, des Messias Wehe (singularisch) das Ursprüngliche sein. Diese Vermutung bestätigt mir eine freundl Zuschrift des verdienstvollen Herausgebers der Diqduqê Sophrîm. R. N. Rabbinovicz in München. Nach seiner Mitteilung haben die alten Thalmuddrucke von Pesaro ca. 1511, Venedig 1521, Kurugischmé 1597 und durchgehends 'En Ja'aqob sämtlich cheblêh dimschîach. Das pluralische cheblê ha-maschîach ist also für die alte Zeit überhaupt nicht nachzuweisen. Das erste wohl sichere Beispiel finde ich in Qalirs „Thariq chanith“. — Für den Ursprung des Ausdrucks vgl. Jes. 66, 7 und Tharg. Jon. z. St

*** Raym. Martini f. 310 und, nach ihm, Wünsche S. 61 haben die ganz verständliche Erklärung Raschis zu Sanh. 98^b dadurch verdunkelt, daß sie die Abbreviatur für laschôn achereth = „eine andre Meinung“ nicht erkannten.

gemäß zu übersetzen]. Cheblô schel maschîach ist die Geburtsarbeit, mit Schmerzen besonders für Israel verbunden, welche den Messias zu Tage fördert (vgl. ὠδῖνες Matth. 24, 8, Mark. 13, 9).* Wegen dieser dem Kommen des Messias vorhergehenden Leidenszeit will Rabbi Ulla Sanh. 98^b die Erscheinung desselben lieber nicht erleben. Auf die eignen Leiden des Messias wird der Ausdruck cheblô schel maschîach niemals angewandt. Dann können aber die von Wünsche (S. 61 und 74) mitgeteilten Citate aus Sanh. 98^b und Midrasch zu Spr. 2, 1 unseren Zwecken nicht dienen. Dasselbe gilt von den Stellen aus Midr. zu Ps. 2, 7 (Druckausgabe) und 90, 15, bei Wünsche auf S. 74 f., welche nicht von den Leiden des Messias reden, sondern von Drangsalen, welche zur Zeit seines Auftretens sein Volk treffen.

So bleiben also die drei, S. 107 ff. besprochenen Citate aus Sanh. 98^b, 93^b und 98^a ohne weitere Ergänzung. Eine solche wertvollster Art hätten wir aus ältester Zeit, wenn das dazu gern verwandte Citat aus Siphra nach Raym. Martini f. 675 als echt gelten könnte. Aber seine Einzigartigkeit in der gesamten älteren Litteratur, die ganze Haltung des Buches Siphra, das sich mit messianischen Dingen nicht zu beschäftigen pflegt, spricht dagegen. Bei der Freiheit, mit welcher die Midraschwerke von Späteren behandelt wurden, durch welche Abschriften zuweilen das Ansehen neuer Ausgaben erhalten, ist eine Eintragung des messianischen Gedankens an der in Rede stehenden Stelle nur zu denkbar. Das Martini zu gebote stehende Exemplar von Bereschith Rabba mit seinen zahlreichen messianischen Eintragungen bildet eine treffende Parallele. Die Annahme, daß aus den rabbinischen Schriftwerken der ältesten Zeit aus Rücksicht auf die Christen zahlreiche messianische Stellen entfernt worden seien, entbehrt noch immer eines triftigen Beweises und steht im Widerspruch zu der Thatsache, daß die

* Die jüdischen Vorstellungen von der dem Kommen des Messias vorangehenden Zeit der Bedrängnis (aus danielischen und sacharianischen Weissagungen entwickelt) behandeln Castelli S. 190 ff., Schürer S. 440 ff., Drummond S. 209 ff., Weber S. 236.

messianischen Stellen in jüngeren jüdischen Schriftwerken trotz der auf sie sich stützenden christlichen Polemik, von unbedeutenden Einzelheiten abgesehen,* nicht getilgt worden sind. Außerdem besaß man ja christlicherseits in älterer Zeit keine Kenntnis der jüdischen Schriftwerke. Um so weniger hatten die Juden nötig auf die Christen Rücksicht zu nehmen. Das Siphracitat Martinis** ist seinem Inhalte nach ein Nachklang der besonders von Pesiqtha Rabbathi vertretenen Anschauung vom Messiasleiden. Es wird also erst weiter unten zu besprechen sein.

So bleibt uns als Resultat, daß die Gemara von einem messianischen Leiden weiß, daß sie dasselbe in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten des Messias legt, also von seinem messianischen Berufswerke scheidet, daß sie es das eine Mal als etwas einem vollkommenen Gerechten Zukommendes auffaßt, das andere Mal ihm einen meritorischen Charakter gibt. Für die rabbinische Anschauung vom Leiden des vollkommenen Gerechten, der desselben nicht um seiner selbst willen bedarf, ist besonders lehr-

---

* Der Streit zwischen Synagoge und Kirche, wie er seit dem Schluß des ersten Jahrtausends sich entwickelte, hatte zum Gegenstand mehr die Gottheit Christi als sein Leiden. Auf die übermenschliche Person des Messias bezügliche Stellen wurden zuweilen in rabbin. Schriften unterdrückt. Übrigens darf man nicht glauben, daß deshalb solche Stellen für uns so leicht völlig verschwunden sein könnten. Das kabbalistische Judentum hat ja mit der übermenschl. Person und dem Leiden des M. sich mit Vorliebe beschäftigt. Da verbot das eigne Interesse, in den älteren Schriften Derartiges zu streichen. Der Sohar ist, obwohl man aus ihm die christl. Trinitätslehre bewies, niemals deshalb kastigiert worden.

** Pugio Fidei f. 675 f. ist die einzige Quelle des Citats. Raym. Mart. verweist dort auf Siphrê, Wünsche hat S. 65 die Seitenzahl 121 dazu erfunden und Castelli dadurch zu vergeblichem Suchen in Siphrê veranlaßt. Neubauer (Neub.-Dr. I, S. V, Anm. 1) macht darauf aufmerksam, daß das Citat in Siphra, Dibburâ de-Chobâ XII (20) (Ausg. Weiß, Bl. 27a) gestanden haben müsse und daß es sich weder in den Druckausgaben von Siphrê noch im Manuskript (Bodl. 150) finde. Driver und Pusey reden trotzdem bald von Siphrê, bald von Siphra (vgl. Neub.-Dr. II, p. IV u. XXXIV, S. 10 mit p. V u. LXXV.) Hieronymus a S Fide hat nach Neub.-Dr. II p. XXXIV Anm. in „Contra Judaeos" für das gleiche Citat auf „Ziphrat" verwiesen. Vielleicht ist jenes „Siphre" in Pugio Fidei nur der Fehler eines Kopisten.

reich der Berakhoth 5a von der Gemara mitgeteilte Ausspruch. Er lautet: „Es sagte Raba, vielleicht war es auch Rab Chasda:* Wenn ein Mensch sieht, daß ihn Leiden [eigentl. Züchtigungen] treffen, untersucht er seine Werke, wie es heißt (Klagel. 3, 40): »Und lasset uns forschen und suchen unser Wesen und uns zum HErrn bekehren.« Findet er nichts bei dieser Untersuchung [d. h. erweisen sich seine Werke als allewege gerecht], so liegt es an der Vernachlässigung des Gesetzesstudiums gemäß Ps. 94, 12: »Wohl dem, den du, HErr, züchtigest und lehrest ihn wegen deines Gesetzes« [eigentl.: aus deinem Gesetz]. Und wenn er auch da nichts findet, so sind es Züchtigungen der Liebe gemäß Spr. 3, 12: »Denn, welchen der HErr liebet, den strafet Er.« Jeden, an dem der Heilige, gebenedeit sei Er, Wohlgefallen hat, zermalmt Er durch Leiden, wie es heißt (Jes. 53, 10): »Aber der HErr hat Wohlgefallen — zerschlägt ihn [näml. den Wohlgefälligen], macht krank.« — Gilt das auch [d. h. sind es auch Liebesleiden], wenn er sie nicht in Liebe aufnimmt? — Nein, es heißt ja (ebenda): »Wenn seine Seele ein Schuldopfer bringt.«** Das bedeutet aber: so wie hier die Rede ist von einem Schuldopfer [das] mit Bewußtsein [gebracht wird], so dort von Züchtigungen [die] mit Bewußtsein [und Willen getragen werden].

---

* Nach Manuskr. München (Diqd. I, 6b) ist R. Huna der Autor des Ausspruches. Raba, gestorben im J. 352, war babylonischer Amoräer ebenso wie Huna (gest. 297) vgl. W. Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer S. 52 ff. 114 ff. Für den Text vgl. Neub.-Dr. I, S. 6.

** Vielleicht auch: „Wenn du seine Seele zum Schuldopfer machst". Raschi sagt mit Recht, daß naphschô = „seine Seele" hier verstanden werden soll von einer vollbewußten Übernahme des Leidens. Moïse Schwab, Traité des Berakhoth, Paris 1871, S. 236 sieht davon ab, daß dieser Gedanke durch die Schriftstelle angedeutet ist, und erinnert daran, daß das Schuldopfer nach 3 Mos. 5, 5 immer mit Bekenntnis bewußter Schuld verbunden sein mußte. Dies trifft aber nicht völlig zu bei dem aschâm thalûj, dem Schuldopfer bei zweifelhafter Vergehung (3 M. 5, 17 und Kerithoth 17b ff.), und läßt sich gar nicht anwenden auf das aschâm chasidîm (tägliche Darbringung eines aschâm thalûj ohne besondere Veranlassung; von Levy, Neuhebr. Wörtb. ungenau zusammengeworfen). Die Gemara wird darum aus dem Begriffe des Ascham die bewußte Übernahme des Leidens nicht gefolgert haben.

— Und wenn er sie [so] auf sich nimmt, was ist sein Lohn? — »Er wird Samen sehen, in die Länge leben«, ja die ihm gewordene Belehrung aus dem Gesetz entschwindet ihm nicht, wie geschrieben steht: Und des HErrn Wohlgefallen wird in seiner Hand fortgehen.« Es wird dann in der Gemara darüber gestritten, ob Leiden, welche von der Beschäftigung mit dem Gesetze oder dem Gebet abhalten, als Liebeszüchtigungen gelten können. Der Meinung R. Jochanans, daß der Aussatz nicht zu den Liebeszüchtigungen gehöre, wird die Barajtha entgegengesetzt: „Jeder, an welchem eine der vier Farben des Aussatzes sichtbar ist (vgl. Nega'im 69a ff., 3 M. 13), gleicht einem Sühnaltar [so sühnkräftig ist sein Leiden für ihn und andere].“ Wenn der Gerechte aber für sich keiner Sühne bedarf, so wird sein Leiden eben Anderen zu gute kommen. Wird dem Leiden, wie zu Anfang geschah, kein Sühnwert zugeschrieben, so ist es göttliche Liebesabsicht, das unverdiente Leiden des Gerechten durch vermehrten diesseitigen oder jenseitigen Lohn zu vergelten (vgl. Raschi zur Stelle). Dieser letztere Gedanke wird wohl zur Erklärung des Citats von Sanh. 93b, vielleicht auch 98a verwendet werden dürfen; denn dem vollkommenen Gerechten, der nicht als Versöhner gedacht ist, kann doch nur in diesem Sinne ein Leiden auferlegt werden. Sanh. 98b ist der Messias dagegen Träger der Sünde Israels, indem er an seiner statt leidet. Auch damit tritt er indes nicht aus der Reihe der großen Gerechten aller Zeiten hinaus. Von ihm wie von allen anderen gilt Schabbath 33b: „Wenn Gerechte unter einem Geschlechte sind, werden die Gerechten statt desselben ergriffen.“ Auf ihn läßt sich auch anwenden das Wort, mit welchem Schir ha-Schirim Rabba I, 14* Abraham getröstet wird: „Wenn deine Söhne“, sagt Gott zu ihm, „in Übertretungen und böse Thaten geraten, sehe ich, wer

* Derselbe Gedanke ist daselbst zweimal ausgeführt. Für den Text ist zu vergleichen Raym. Mart. f. 523 f., Jalq. Sch. I, 20a; II, 176c. — Schemoth R. 35, 4 findet sich eine ähnliche Stelle, aber mit Anwendung des gleichen Gedankens auf die Feinde Israels, welche, solange der Tempel steht, durch diesen, dann aber durch einen Gerechten aus ihrer Mitte versöhnt werden.

ein großer Mann unter ihnen ist, der zum strengen Rechte sagen kann: Genug! und nehme ihn und lasse ihn für sie bürgen.“ Man hat sicherlich kein Recht, wie Weber (S. 343. 345 f.) und Öhler thun, für die ältere Überlieferung einen Sühnwert des Messiasleidens zu leugnen. Warum sollte vom Messias nicht gelten, was von allen hervorragenden Frommen geglaubt wurde? Aber freilich, von einem besonderen Interesse an dieser Sühne ist Sanh. 98b nichts zu merken. Und die anderen beiden Aussprüche lassen sich überhaupt nicht eigentlich als Zeugnisse vom sühnhaften Leiden des Messias (so Wünsche S. 56) betrachten.

Von besondrer Wichtigkeit wegen seiner weitreichenden Geltung ist die Stellung, welche das der Gemara wohl etwa gleichzeitige Thargum Jonathan zu Jes. 52, 13–53, 12* einnimmt. Das von ihm entworfene Bild vom Auftreten des Messias ist folgendes: In einer Zeit, in welcher Israel tief gedemütigt und unter die Völker zerstreut ist und wie von Gott verlassen, dessen Tempel in Trümmern liegt (52, 14. 53, 3. 5. 6. 8. 11.), dies alles zur Strafe für Israels Sünden (53, 4. 5. 8. 9. 12), tritt der Messias auf zur Erfüllung der Sehnsucht Israels (52, 14), zur schrecklichen Überraschung für die Völker und ihre Fürsten (52, 15 53, 1). Sein fürbittendes Eintreten für die Sünden seines Volkes bringt demselben Vergebung (53, 4. 6. 7. 11. 12). So kann er, der Mann mit dem Aussehen nicht eines gewöhnlichen Menschen, sondern eines Heiligen (53, 2), sein Erlösungswerk beginnen. Trotz der Verachtung der Völker (53, 3) wirft er ihre Königreiche nieder (52, 15. 53, 3), überliefert ihre Mächtigen, die nicht zu widerstehen vermögen, dem Schwert (53, 7), sodaß es Israel mitansehen kann, wie seine Hasser ihre Strafe empfangen (53, 11) und somit zugleich Träger der von Israel verwirkten Sündenstrafe werden (53, 8). Große Beute verteilt er dann (53, 12). Ist Israel frei geworden vom Joch der Fremdherrschaft (53, 8. 11), so überliefert er die gottlosen Israeliten dem Gericht der Gehenna (53, 9), läutert den Rest des Volks (53, 10) und führt viele zum Gehorsam des Gesetzes zurück (53, 11. 12) und

* Den Text s. bei Neub.-Dr. I, S. 5 f., vgl. Wünsche S. 44 ff.

zwar durch erfolgreiche Belehrung über dasselbe (53, 5. 11). Die Gefangenen führt er heim (53, 8), baut den Tempel (53, 5), und es wächst dann im eigenen Lande das gerechte Israel als ein heiliges Geschlecht empor* (53, 2) mit zahlreicher Nachkommenschaft (53, 2. 10) und langem Leben (53, 10). Alles, was in Jes. 52, 13–53, 12 von einem Leiden des Knechtes Jahves gesagt ist, wird entweder auf das Volk Israel (so 52, 14. 53, 3. 4. 8. 10) oder auf die Gottlosen in Israel (53, 9), auf die Völker (53, 3. 7) oder endlich auf den Tempel (53, 5) bezogen. Wo es vom Messias verstanden wird, verwandelt es sich in bloße, Vergebung wirkende Fürbitte (53, 4. 5. 6. 7. 11. 12) oder wird in sein Gegenteil verkehrt (53, 2). Das einzige, was davon übrig bleibt, ist die Verachtung des Messias am Anfange seines königlichen Auftretens** (53, 3), die aber mit der Besiegung der Verächter sofort endet. Die Dahingabe des Lebens in den Tod (53, 12) kann nur von dem das Leben daranwagenden Eifer dessen verstanden werden,*** welcher, wie es sogleich

* Weber S. 344 versteht 53, 2 vom Aufwachsen des Messias als eines Gerechten. Die Lesart ist zweifelhaft. Neubauer hat im Text „die Gerechten", unten „der Gerechte" ohne nähere Erläuterung. Codex Reuchlin (ed. de Lagarde, Leipz. 1872) hat den Singular, ebenso Buxtorfs Rabbin. Bibel 1618. 19. Dagegen findet sich der Plural in der für den Thargumtext wichtigen ersten Rabbin. Bibel Bombergs v. J. 1517. Aber selbst bei der singularischen Lesart spricht „das heilige Geschlecht" im gleichen Vers für Beziehung auf das Volk. So scheint es auch die arabische Wiedergabe des Thargum Jon. vom Jahr 1196 (Neub.-Dr. I, 62) verstanden zu haben, obwohl sie den Singular im Thargum vor sich gehabt hat.

** Mehr ist auch nicht zu finden in den verwandten Aussprüchen im Midrasch zu Ps. 18, 1 (vgl. Jalq. Sch. II, 25d f., Wünsche S. 75) und Bereschith Rabba von Mosche ha-D. zu 1 M. 39, 13 (Raym. f. 660). An der ersteren Stelle wird gesagt: So wie David sein Lied erst sang, nachdem er Goliaths Schmähung erduldet, so werde man, wenn der Messias kommt, kein Lied singen, bis er mit Schmach überhäuft ist gemäß Ps. 89, 52: „welche schmähen die Fußstapfen Deines Gesalbten ꝛc.", und bis vor ihm fallen vier Königreiche nach Sach. 14, 2–4: „Und ich werde alle Völker wider Jerusalem sammeln zum Streit, ... aber der HErr wird ausziehen und streiten ꝛc."

*** An vollzogene Tötung zu denken (so Wünsche S. 42), verbietet sich dadurch, daß das Thargum für den Messias ein wirkliches Leiden im

heißt, die widerspenstigen Israeliten dem Gesetze unterwirft. — Alles bezieht sich auf die Zeit des öffentlichen Wirkens des Messias. Wir erfahren nichts über die vorangehende Periode der Verborgenheit. Tharg. Jon. steht darum nur insofern im Widerspruch zu den Zeugnissen aus Traktat Sanh., als es, wie doch nahe gelegen hätte, den Versuch nicht macht, durch Beziehung der Weissagung auf die Zeit der Verborgenheit eine Möglichkeit zu gewinnen dem Sinne des Textes besser gerecht zu werden. Indes, die Messiasleiden waren in der rabbinischen Theologie etwas nicht von jeher Vorhandenes. Wir können Tharg. Jon. nicht ohne weiteres einen Vorwurf machen, daß es die scheinbare Neuerung nicht zu sanktionieren wagt. Daß man über den im Verborgnen lebenden Messias nichts wisse, daß man ihn nicht kenne, war eben altes Dogma.

b) Die nachthalmudische Zeit.

Die nachthalmudische Litteratur wird reicher an Mitteilungen über das Messiasleiden. In Ruth Rabba 5, 6 zu Kap. 2, 14 heißt es:* „»Mache dich herzu« — damit ist gemeint der König Messias. »Mache dich herzu« — nahe heran zur Königsherrschaft! »Und iß des Brotes« — das ist das Brot der Königsherrschaft. »Und tunke deinen Bissen in den Essig!« — das sind die Leiden gemäß Jes. 53, 5: Er ist um unserer Missethat willen verwundet. »Und sie setzte sich zur Seite (miççad) der Schnitter«, — weil seine Königsherrschaft eine Weile von ihm ablenken (liçád)** wird, wie geschrieben steht

übrigen Kapitel geflissentlich ablehnt, übrigens auch durch die Parallelen. Jes. 53, 12 wird auf Mose (vgl. 2 M. 32, 32) bezogen Sota 14a, Jalq. Sch. I, 262d, II 53d und Midr. Petirath Mosche (Jell. VI, S. 75), auf Pinehas (vgl. 4 M. 25, 13) Siphrê Bl. 48b, vgl. jer. Schegalim 48c. Überall ist nur von einem Daransetzen, nicht von einer Dahingabe des Lebens die Rede. Nur Bemidbar R. 13, 2 beschreibt Jes. 53, 12 wirkliches Leiden, nämlich Israels (vgl. den Text bei Neub.-Dr. I S. 7).

* Vgl. für den Anfang Neub.-Dr. I S. 7, Wünsche S. 72, Raym. f. 430. 668.

** lasûr bei Raym. Mart. f. 668 ist erleichternde Lesart, welche die Anspielung an miççad verwischt.

(Sach. 14, 2): „Und ich werde alle Völker wider Jerusalem sammeln zum Streit und die Stadt wird genommen. »Er aber legte ihr Sangen vor,« — denn sie [die Königsherrschaft] wird zu ihm zurückkehren laut Jes. 11, 4: Und er wird mit dem Stab seines Mundes die Erde schlagen. — R. Berekhja sagt im Namen R. Levis: So wie der erste Erlöser, ist auch der letzte. — Wie so? — Der erste [Mose] erschien und verschwand wieder von ihnen. Und auf wie lange verschwand er von ihnen? Drei Monate, wie es heißt (2 M. 5, 20): Und sie trafen Mose und Aaron. So wird auch der letzte Erlöser erscheinen und wieder verschwinden. — Und auf wie lange wird er verschwinden? — R. Thanchuma sagt im Namen der Rabbinen: 45 Tage, nach Dan. 12, 11: Und von der Zeit an, wenn das tägliche Opfer abgethan und ein Greuel der Verwüstung dargesetzt wird, sind 1290 Tage — und weiter (das. v. 12): Wohl dem, der erwartet und erreicht 1335 Tage! — Wie steht's nun mit jenen überzähligen? — R. Jizchaq ben Qazartha sagt von wegen R. Jonas: Das sind die 45 Tage, da Israel Dorngestrüpp ausrauft und ißt, gemäß Hiob 30, 4: welche Dornsträucher ausraufen statt des Gemüses [so nach dem Tharg.]. — Wohin führt er sie? — Aus dem Lande in die Wüste Juda nach Hos. 2, 14: Siehe, ich will sie locken und will sie in eine Wüste führen. Wer da sagt: in die Wüste Sihons und Ogs, kann sich berufen auf Hos. 12, 10: Wiederum werde ich dich in Zelten wohnen lassen, wie in den Tagen der Zusammenkunft.* Und jeder, der ihm glaubt, bleibt leben. Und wer ihm nicht glaubt, geht zu den Weltvölkern über, und sie töten ihn. Es sagt R. Jizchaq bar Marjon: „Am Ende erscheint der Heilige, geb. sei Er, über ihnen und läßt ihnen Manna herabkommen. Und es ist nichts Neues unter der Sonne.“ Zwei Formen derselben Überlieferung sind hier verbunden, übereinstimmend in dem zeitweiligen Weichen der Königsherrschaft vom Messias, sich unterscheidend darin, daß die

* Sicherlich denkt der Schreiber hier gemäß Tharg. Jon. z. Stelle und Bemidbar R. 11, 2 an die Zeit des Auszugs aus Ägypten. Man scheint j'mê mo'êd von der „Vorzeit“ verstanden zu haben.

eine ihn während dieser Zeit verschwinden,* die andere ihn mit seinem Volke in die Wüste wandern läßt.** Beide sind Versuche, derselben aus Sach. Kap. 12 und 14 entspringenden Schwierigkeit zu entgehen, welcher anderwärts dadurch begegnet wird, daß Messias ben Joseph diesen ganzen Teil der sonst dem Davididen zufallenden Rolle übernimmt, — nur daß er weder verschwindet, noch mit dem Volke in die Wüste flieht, sondern vor dieser Flucht getötet wird. Die Leiden, an welche Ruth Rabba denkt, bestehen also in dem vorübergehenden Verlust der königlichen Macht des schon hervorgetretenen Messias.

In Midrasch Thillim zu Ps. 2, 6 lesen wir: „»Aber ich habe meinen König eingesetzt (nasákhthi).« — Was bedeutet nasákhthi“? — Ich habe ihn gesalbt, nach Dan. 10, 3: Und ich habe mich nicht gesalbt (sákhthi)..... Eine andre Erklärung: Ich habe ihn gewoben† laut Richt. 16, 14: Und er

* Die Überlieferung vom zeitweiligen Verschwinden des Messias ist uralt; vgl. die Entrückung des Messiaskindes zu Gott und den Wüstenaufenthalt des mit zwölfsterniger Krone gezierten Weibes (des wahren Israel) in Offenb. 12, 5. 6. 14, vgl. Joh. 16, 16–19. Sonst s. Schir ha-Schirim R. 2, 9; Bemidb. R. 11, 2; Pesiqtha Ausg. Buber Bl. 49ª f.; Pesiqtha Rabb. Bl. 72ª ff.; Nisth'roth R. Schim. ben Jochaj (Jell. III, S. 80) und Eleazar ben Qalir in seinem Sillûq ha-Chodesch (s. Machzor Amsterd. 1736 f. 213ᵇ). Der Ursprung der Tradition ist in den Erzählungen von Mose, dem Typus des Messias, in 2 Mos. Kap. 2—4 zu suchen. Daß die letzte Erlösung der ersten entsprechen soll, lehrt das Alte Testament Micha 7, 15, vgl. Jes. 48, 21. 11, 11.

** Nur hier begleitet Messias ben David Israel in die Wüste. Derselbe 45tägige Wüstenaufenthalt, mit ähnlichen Ausdrücken geschildert, wird sonst zwischen den Tod des Mess. ben Jos. und die herrliche Erscheinung des Mess. ben Dav. eingeschoben, so: Sepher Zerubb. (Jell. II, S. 55 ff.); Pirqê Maschiach (das. III, S. 71 f.); Nisth'roth R. Schim. b. Joch. (das. S. 80); Thephillath R. Schim. b. Joch. (das. IV, S. 125); Pereq R. Joschijjahu (das. VI, S. 115); vgl. Nathanael II, S. 175 f. Unklar ist die Stellung von Eleazar ben Qalir in „Va-jamim hahem“. Die Grundlage dieser Überlieferung ist Hos. 2, 16, vgl. 12, 10.

*** Der Text der Druckausgaben ist hier nach Jalq. Sch. II, 90ª vervollständigt. Vgl. Neub.-Dr. I, S. 8.

† Lies hischthetîw nach Jalq. Schim. II, 53ᶜ. Vgl. Tharg. maschthethâ.

riß heraus den Pflock des Gewebes samt dem Aufzuge. [Eine andere Erklärung, an die vorige lose angeschlossen:] Gezogen habe ich ihn (m'schakhthîw — anklingend an nasákhthi) aus den Leiden. — Rab Huna im Namen des R. Acha* sagte: In drei Teile sind die Leiden geteilt worden, einen für David und die Erzväter, einen für unser Geschlecht und einen für den König M.;** das ist's, was geschrieben steht (Jes. 53, 5): Aber er ist um unserer Missethat willen verwundet." Der Spruch Achas, der nicht meinen wird, daß außer jenen drei Gruppen niemals andere Leiden vorgekommen seien, besagt, daß ein unvergleichlich großes Maß von Leiden in diesen drei Richtungen verteilt worden ist, und zwar, nach der Citierung von Jes. 53, 5 zu schließen, an den M., um Andere, welche Leiden verdient hatten, dadurch zu entlasten. Nach der vorher gegebenen Deutung von Ps. 2, 6 wird der M. — doch wohl beim Antritt seines königlichen Berufes — diesen Leiden entnommen. Davon sagt dann Midr. Thillim zu Psalm 2 (nach Jalq. Sch. II, 90b) weiter unten: „Und wenn für ihn [den M.] seine Stunde kommt, spricht der Heilige, geb. sei Er: Mir kommt es zu, ihn zu einem neuen Wesen zu schaffen,*** wie geschrieben steht (Ps. 2, 7): Heute habe ich dich gezeuget — das ist die Stunde, da er neu geschaffen wird." Bedarf es aber einer Neuschöpfung des M., so müssen die Leiden seinen Leib entstellt haben. Es liegt nahe, an den Aussatz von Sanh. 98b zu denken.

Die eingehendste Behandlung der Messiasleiden enthält

* Jalq. Sch. II, 90b und Raym. Mart. f. 423 wird R. Idi für R. Acha genannt. Dieser letztere Name scheint in der Parallelstelle Midr. Schemuel 19 nach Jalq. Schim. II, 53cd ursprünglich zu sein.

** Jalq. Schim. bezeugt sowohl für Midr. Schemuel (s. J. Sch. II, 53c) als für Midrasch Thillim (s. J. Sch. II, 90a) mèlekh ha-maschîach. Diese Lesart hat auch Midr. Schemuel Konstant. 1522. Dorô schel m. findet sich dagegen in Midr. Thillim Ausg. Konstant. 1512 und bei Raym. f. 423. Vgl. Wünsche S. 78 f., Neub.-Dr. I, S. 8. — „Unser Geschlecht" ist das der (hadrianischen?) Verfolgungszeit.

*** So verbessere den Text nach dem von Jalq. Schim. II, 90b selbst gegebenen Schlusse, nach Midr. Thillim Ausg. Konst. und Raym. f. 423.

Pesiqtha Rabbathi,* diese dem neunten Jahrhundert angehörende Sammlung von Vorträgen für Sabbathe und Festtage. Die Kapp. 34 - 37 sind es, die sich vornehmlich damit beschäftigen. Schon äußerlich sind dieselben (wie sonst nur Kap. 20 u. 28) ausgezeichnet durch an die Spitze gestellte Schriftworte,

* Von diesem für unsern Zweck hochbedeutsamen Buche sagt Zunz (Gottesdienstl. Vorträge S. 244), daß es sicher nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angesetzt werden dürfe. Die in Kap. 37 besprochenen Messiasleiden sind ihm ein Beweis für seine Jugend. Nachman Krochmal (Morê N'bokhê ha-Z'man, Lemberg 1851, S. 221) hält dagegen dafür, daß grade diese Leiden von dem Anhänger eines falschen Messias, Namens Ephraim, erst spät in das Buch eingeschoben worden seien, — so daß sie für die Bestimmung des Alters von Pes. R. nicht zu verwenden wären. Friedmann (Pesiqtha Rabbathi, Wien 1880, Vorrede S. 24 f.) wiederum bezeichnet Kapp. 34—37 als den ältesten Bestandteil des schon vor dem J. 600 abgeschlossenen Buches. J. H. Weiß (Dôr dôr w'dor'schâw III Wien 1883 S. 284) schließt sich wieder dem Urteile von Zunz an. Die ganze Art des Midrasch spreche gegen höheres Alter. Nach Bd. II (Wien 1876) S. 205 Anm. 1 hatte er früher Krochmal zugestimmt. Friedmanns Nachweis im Komment. zu Pes. Rabb., daß die Leidensaussagen von Pes. R. in der sonstigen rabbin. Litteratur Parallelen haben, überzeugten ihn seitdem von ihrer Echtheit. Wir glauben ebenfalls Zunz beistimmen zu müssen. Die Annahme Friedmanns ist schwerlich hinreichend begründet. Selbst wenn Qalir, der Pes. Rabb. kannte, schon vor 850 gelebt hat, muß Pes. Rabb. nicht früher als in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts geschrieben sein. ‖ Die Kapp. 34—37 scheinen jünger als die Hauptmasse des Buches. Sie stammen wohl aus dem Anfang des 10. Jahrh. und zwar aus karäischen Kreisen in einer Zeit, in welcher der Karäismus sich noch nicht als selbständige Sekte abgeschlossen hatte. Dies anzunehmen bestimmt uns folgendes: *1.* Kap 34—37 stehen, da Kap 38 ff. ehedem ein selbständiges Ganze bildeten (Midr. Harnînu), am Schluß von Pes. R., können also leicht selbst als Anhang hinzugekommen sein. *2.* Qalir, der vom Messiasleiden redet, kennt sie nicht und bezieht sich dafür nur auf Kap. 31 (s. hernach); *3.* Kap. 31 und 34—37 stehen in Bezug auf das Messiasleiden in Widerspruch. *4.* Auch die von Friedmann gegenwärtig vorbereitete Pesiqtha-Ausgabe hat diese Kapp nicht. *5.* Nur bei den Karäern Jepheth ben Ali und wohl auch Benjamin von Nahawend findet sich eine verwandte Darstellung der Messiasleiden. *6.* Die 'Abelê Zijjon von Kap. 34 sind doch sicherlich die jerusalemischen Karäer, von denen Sahal ben Mazliach und Andere reden. Diese sind aber erst im 9. Jahrh. nachgewiesen (vgl. weiter unten).

„geredet vom heiligen Geist durch Jesaja“, bez. Salomo, David, Jeremia. Wir teilen die wichtigsten Stellen im Wortlaute mit.

In Kap. 34, welchem Sach. 9, 9 als Thema vorangestellt ist, heißt es (Bl. 159$^{a b}$)*: „›Siehe, dein König kommt zu dir‹ — derjenige [kommt], welcher König genannt wird, weil er über die ersten und letzten Geschlechter herrschen soll. Und der Heilige, gebenedeit sei Er, verkündigt allen Gerechten Geschlecht auf Geschlecht und spricht zu ihnen: „Ihr Gerechten der Welt, obwohl mir Worte des Lobes gebühren, daß ihr meine Thora geliebt habt** und nicht mein Reich,*** habe ich doch geschworen, daß ich es jedem, der meines Reiches harrt, selbst bezeugen will zum Guten, wie es heißt (Zeph. 3, 8): Darum harret mein, spricht der HErr, auf den Tag, da ich aufstehe als Zeuge†“..... Eine andre Erklärung: ›auf den Tag, da ich aufstehe als Zeuge‹, d. h. „an dem Tage, da ich aufstehe, dem M. zu bezeugen, daß seine Gerechtigkeit (z'khûth) so viel gilt wie die meiner Hausgenossenschaft [der Engel, vgl. Pes. R. Bl. 160^{b}], und daß ihr, obwohl alle diese guten Eigenschaften [der Gnade, Barmherzigkeit 2c., vgl. 2 M. 34, 6. 7] vor mir sind, meiner nicht harret!“ — Da sprachen sie vor dem Heiligen, geb. sei Er: „Ein steinernes Herz hast du uns gegeben, und das verführte uns. Wie haben ‘Asa und ‘Asael, deren Leib aus Feuer gebildet war, sich versündigt, als sie zur Erde hinabstiegen, [vgl. Tharg. Jer. I. zu 1 M. 6, 1—4; Henoch Kap.

* Für den zu Grunde liegenden Text vgl. teilweise Jalq. Sch. II, 84^{c} und Wünsche S. 66 f. Die Übersetzung folgt dem von Friedmann in seiner Ausgabe der Pes. R. noch nicht benutzten Codex de Rossi 1240 (v. J. 1270), dessen mir durch die Güte der HH. P. Perreau in Parma und Friedmann in Wien mitgeteilte Varianten ich am Anfang und Schluß durch ° bezeichnet habe.

** Friedmanns chikkithém = „ihr harrtet“ dürfte, gemäß dem Citat aus Zeph. 3 und weil ungewöhnlicher Ausdruck, richtiger sein als das „ihr liebtet“ von Cod. de Rossi und Ausgabe Breslau.

*** malkhûth ist hier von der Königsherrschaft Gottes in der messian. Zeit gebraucht, wie auch Seder Rab Amram, I Bl. 10^{b}: „Unsere Augen werden sich satt sehen an deinem Reich.“

† l'ed mit LXX, Tharg., Syr. für das massorethische l'äd.

6—8; Debarim R. 11, 9; Pirqê R. El. 22], mußte es uns nicht um so mehr also ergehen?“ — Er sprach zu ihnen: „Die [um Zion] Trauernden* °werden seiner [des M.] gedenken° [besser Friedm.: sind seiner wert]; denn ihn preisen sie und denken nicht an sich.“ — Zu jener Zeit werden alle Gerechten der Welt weinen. Sie sprechen vor Ihm: „HErr der Welt! Jener gedenkest du, und unser nicht?“ Da antwortet ihnen der

* Abelê Çijjôn (Jes. 61, 3) sind nach der sonstigen Darstellung des Kap. solche, welche es sich zur besondren Aufgabe gemacht haben, 3 mal täglich um Zion zu klagen und seine Wiederherstellung zu erflehen, und dabei das Gespött der Nichtjuden und der lediglich dem Gesetzesstudium lebenden Volksgenossen still ertragen. Der Verf. dieses Kap. läßt den Gesetzesfrommen ihr Recht, gibt ihnen aber zu verstehen, daß sie besser thäten, diese Beter, die doch etwas vor ihnen voraushaben, nicht zu stören. — Die älteste geschichtl. Nachricht über eine solche Schar von betenden Duldern haben wir in dem Sendschreiben des Karäers Sahal ben Mazliach (um 940—50). Nach demselben (s. Pinsker, Liqqutê Qadmonijjoth, Wien 1860, Beilagen S. 30 f.) wohnten damals in Jerusalem fromme Juden, „Söhne der Schrift“, welche sich von weltlichen Geschäften zurückgezogen hatten und nun fastend und betend allein dem Gedanken an die bevorstehende Erlösung lebten. Auf die abelê çijjôn von Jes. 61, 3 wird dabei angespielt. Ebenda (S. 36) werden diese Männer bezeichnet als diejenigen, welche als die 60 Helden um Salomos Ruhebett (Hohesl. 3, 7) die Aufgabe haben, Israel zur rechten (levitischen) Reinheit anzuhalten, seine Sünden zu versöhnen und so endlich die Erlösung herbeizuführen. Doch scheint es, als sei die volle Herstellung dieser Heldenschar noch Sache der Zukunft. Die Benennung maskilim = Verständige erinnert dabei an Dan. 11, 33. 12, 3. Ähnliches schreibt Salmon ben Jerucham in seinem Psalmenkomm. zu Ps. 69, 1 (a. a. O. Text, S. 21 f.). Er deutet da die Schoschannim der Psalmüberschrift auf die Karäer und ihre stufenmäßige Entfaltung am Ende der 4 Weltreiche. Zuerst sei erschienen ‘Anan, dann Benjamin (von Nahawend), dann die „Karäer“, endlich diejenigen, welche sich in Jerusalem niederließen mit Aufgabe ihres Besitzes, aus denen zum Schluß der vollkommene „Rest Israels“ hervorgehen wird. Das sind die eigentlichen Schoschannim. Benjamin lebte um 830. So mögen diese weltflüchtigen Karäer sich am Anfang des 10ten Jahrhunderts in Jerus. niedergelassen haben. Ihr Auftreten hängt offenbar damit zusammen, daß sie die Messiaszeit in Kürze erwarten und zur Beschleunigung ihres Erscheinens beitragen wollen. Sie hoffen, daß sie einst den Davididen einsetzen werden. Möglich, daß sie glaubten ihn vielleicht in ihrer Mitte zu haben. S. auch Grätz, Gesch. d. Juden V^{3} S. 255, 419, 466, W. Ryssel, Art. „Karäer“ in Prot. Real-Encykl.^{2} XVIII S. 114.

Heilige, geb. sei Er: „Weinet nicht [so in Ausg. Friedm.; die Lesart von Cod. de Rossi unbekannt], ihr meine Heiligen und und Herrlichen! Längst habe ich euer Gebet erhört. Habt ihr etwa euern Gesetzeslohn eingebüßt? Er ist bei alledem ein zwiefacher, wie es heißt (Jes. 30, 19): Denn du Volk, das in Zion wohnet und in Jerusalem, du wirst nicht weinen; Er wird dir gnädig sein (chanôn jochn'khâ), wenn du rufest; »chanôn« — denn Er gibt ihnen den Lohn der Thora, »jochn'hkâ« — denn sie genießen die Tage des M. »Er wird dir antworten, sobald Er höret« — dies geht auf die zukünftige Welt.* Und all dieses Gute, das ich ihnen erweise, [thue ich] um der Gerechtigkeit (z'khûth) des M. willen, welcher aufgehalten wurde [durch die Sünden Israels] all diese Jahre.“

„»Gerecht und heilbegabt ist er« — das ist der M., der Sein [Gottes] Gericht über Israel rechtfertigt,** wenn sie über ihn lachen, als er im Gefängnis sitzt. Darum heißt er „gerecht.“ Und warum heißt er „heilbegabt“? Auch nur, weil er über ihnen das Gericht rechtfertigt, wenn er zu ihnen spricht: „Ihr seid alle meine Söhne! Werdet ihr nicht allesamt [wie ich] nur gerettet durch die Barmherzigkeit des Heiligen, geb. sei Er?“ — ° »Elend und reitend auf einem Esel« — das ist der Messias. Und warum heißt er „elend“ ('anî)? — Weil er geplagt wurde (nith'annâ) alle diese Jahre im Gefängnis und die gottlosen Israeliten ihn verlachten. — Weshalb [heißt er] „reitend auf

* Das Thorastudium wird belohnt durch Teilnahme 1) an den Messiastagen, 2) an der darauf folgenden seligen Ewigkeit einer neuen Welt. Beides wird hier klar geschieden. Vgl. Offenb. 20; 4 Esra 7, 28–35 und Castelli S. 248 ff.

** hiçdiq besagt nicht selten, daß ein göttliches Urteil oder eine von Gott verhängte Strafe als gerecht, d. h. dem menschlichen Verhalten entsprechend anerkannt wird. Siphra 45ª ist es Aaron, der dahin gebracht wird, den Tod seiner Söhne (3 M. 10, 2) als gerecht anzuerkennen. „Die Gerechten pflegen“, heißt es dort, „das über sie ergehende Gericht zu rechtfertigen.“ Vgl. Siphre 133ª, wo h. von Gott gebraucht ist, der ein menschliches Urteil als gerecht anerkennt. Im A. Test. wird h. niemals in diesem Sinne gebraucht. Die ersten Beispiele des obigen Gebrauchs von h müssen sich im hebr. Original der Psalmen Salomos gefunden haben. S. Ps. 2, 16. 3, 3. 5. 4, 9. 8, 7. 13. vgl. 8, 27. 9, 3.

einem Esel“? — Wegen der Gottlosen.* Denn ihm [dem M. oder Israel?] gilt nicht die Gerechtigkeit (z'khûth) des Gehenden. Er [Gott?] ging und machte würdig waj'zakkê die Väter.°** Durch die Gerechtigkeit des M. beschirmt sie der Heilige, geb. sei Er, und leitet sie auf ebenem Wege und erlöset ° euch, ° wie es heißt (Jes. 31, 9): Mit Weinen werden sie kommen und mit Beten will ich sie leiten; führen will ich sie zu Wasserbächen auf ebenem Wege, auf dem sie nicht straucheln; denn ich bin Israel wie ein Vater, und Ephraim — mein Erstgeborener ist er. — Was bedeutet dies „er“? — Er ist es für die M.-Tage sowohl als für die zukünftige Welt und ist kein Anderer mit ihm [doch wohl dem M., der Ephraim heißt]. »Und seine Feinde will ich mit Schande kleiden (Ps. 132, 18)« — das sind die, welche wider ihn streiten [mit Worten; es sind Israeliten gemeint]. »Aber über ihm soll glänzen seine Krone (ebenda)« — über ihm und ° allen, die über ihn der gleichen Meinung sind“ [ha-domîn 'alâw?] °

Den in Kap. 34 gegebenen allgemeinen Erörterungen über Erscheinung und Bedeutung des M., auch über die Stellung der Abelê Zijjon und den Wert ihres Hoffens folgt in Kap. 35 eine Auseinandersetzung vornehmlich über das in der Endzeit neu beginnende Wohnen Gottes in Jerusalem, dann aber in Kap. 36 und 37 eine Schilderung der anfänglichen Übernahme

* Vgl. (mit Friedmann) Sanh. 98ª: „Wenn sie [die Israeliten] es wert sind, [kommt der M.] mit den Wolken des Himmels; wenn sie es nicht wert sind, [kommt er] demütig[?] und reitend auf einem Esel“.

** Der „Gehende“ ist vielleicht Abraham, der neben demselben Esel, welcher einst den M. tragen sollte (Bereschith R. 56, 2, Pirqê R. El. Kap. 31), zur Opferung seines Sohnes ging (1 M. 22, 6. 8). Vgl. die Schilderungen dieses Ganges in Ber. R. 56, 3. 4. Pes. R. 140ᵇ und Ber R. 55, 8 zu 1 M. 23, 8: „Es wird ihm [Abraham] gegeben der Lohn des Aufstehens und der Lohn des Gehens.“ Aus dem verderbten Texte ist indessen kein befriedigender Sinn zu gewinnen, auch nicht, wenn man mit Friedmann liest „und er gedachte“ statt „und er machte würdig“ in Cod. de Rossi. Vielleicht ist alles zwischen „Gerechtigkeit“ und „Väter“ Gesagte als Glosse auszuscheiden. Weil Israel die Gerechtigkeit der Väter nicht mehr zu gute kommen konnte, mußte die Gerechtigkeit des M. dafür eintreten. Dieser Gedanke war den Glossatoren bedenklich.

der Leiden durch den M., ihres wirklichen Eintretens und der Erhöhung des M. nach ihrer Vollendung.

Kap. 36,* ausgehend von Jes. 60, 1: „Mache dich auf, werde Licht; denn dein Licht kommt &c.“, redet zuerst vom Lichte des M., was ganz eigentlich von einem Lichte verstanden wird, das in der M.-zeit Israel statt der Sonne scheint.** Da dies Licht nach 1 M. 1 am Anfang des Schöpfungswerkes ins Dasein gerufen ward, kann Pes. R. aus 1 M. 1 folgern, daß Gott den M. in Aussicht genommen haben müsse schon vor Erschaffung der Welt. Nachdem Gott, so erzählt Pes. Rabb., das M.-licht unter seinem Thron verborgen hatte, begehrte Satan den zu sehen, für welchen es bestimmt ist. Da zeigt ihm Gott den M.*** als den, welcher künftig ihn mit allen Fürsten der Weltvölker in die Gehenna stürzen wird. Den Völkern nennt Gott auch den Namen dieses gewaltigen Mannes. Er bezeichnet ihn als Ephrajim m'schîach çidqî „Ephraim, mein gerechter Messias.“

* Vgl. Jalq. Schim. II, $56^{c\,d}$, Wünsche S. 77 ff. Mosche ha-Darschan hat in Ber. R. zu 1 M. 1, 1 (s. Raym. f. 333 u. Wünsche a. a. O.) das von ihm mitgeteilte Stück gekürzt und in einigen Punkten verändert.

** Nach Pes. Rabb. Bl. 118^a wurde das 1 M. 1, 3 geschaffene Licht wegen der Sünden der Menschen aus der Welt zurückgezogen. Wegen der nach ihm geschaffenen „Lichter“ der Sonne und des Mondes schien es entbehrlich. Vgl. Beresch. R. 3, 6; Midr. zu Ps. 27, 1. 90, 15 (nach Raym. f. 620): Seder Elijjahu Zutta Kap. 21 und Ber. R. von M. ha-D. zu 1 M. 1, 5 nach Friedmanns Pes. R. Bl. 203^a. Wünsche S. 80 u. Raym. f. 333 bringen das Licht und die Person des M. in textwidrigen Zusammenhang. Pes. R. scheidet beides, während der Messias anderwärts, aber auf Grund von Dan. 2, 22 den Namen n'horâ (Licht) erhält. S. Ber. R. 1, 6, Ekha R. 1, 51, Qalir in Elegie „Êm ha-banîm“.

*** Der M. ist nach Pes. Rabb. Kap. 33 Bl. 156^b am Anfange der Weltschöpfung „geboren“, aber er weilt bis zu seiner irdischen Erscheinung in der Nähe Gottes. Der Geist Gottes, welcher vor dem Schöpfungswerk auf den Wassern schwebte, ist derselbe, welcher nach Jes. 11, 2 einst auf dem M. ruhen soll. Vgl. Beresch. R. 2, 4, Wajjiqra' R. 14, 1. Da sämtliche andere Menschenseelen gleichfalls präexistent sind (s. Weber, System S. 205. 217), ist der M. höchstens derjenige, dessen Seele zuerst geschaffen wird. Vorzeitlich ist für Pes. R. nur der göttliche Heilsplan, dessen Inhalt der Messias ist. Darüber hinaus geht der alte Rabbinismus nirgends (vgl. Weber S. 339 ff.).

M. ç. wird von Wünsche S. 78. 80. 84. 107 und Driver, (Neub.-Dr. II, S. 34) übersetzt „M., meine Gerechtigkeit“, sodaß E. als Mittler göttlicher Gerechtigkeit diesen Namen zu führen scheint. Aber der Wechsel des Pronomens, je nachdem Gott oder Israel redet* (im letzteren Falle heißt es m'schîach çidqênu, s. Pes. R. 162^b. 163^a. 164^a u. Pseudo-Sa'adja zu Dan. 7, 13), spricht dafür, daß nicht die Gerechtigkeit, sondern der M. als Gotte bez. dem Volke angehörig bezeichnet werden soll. Raym. Martini übersetzt also richtig „Messias justus meus.“ Und der Ausdruck ist wohl nicht mit Abarbanel, Jesch. Mesch. Bl. 63^b und Wünsche S. 107 von Jer. 23, 6 abzuleiten, wo Jahve und nicht der M. als die Gerechtigkeit Israels bezeichnet wird, sondern von Jer. 23, 5 u. 33, 15, wo çèmach çaddîq bezw. çèmach ç'daqâ = ein gerechter Sproß von Thargum Jonathan wiedergegeben wird mit m'schichâ d'çidqâ = der gerechte Messias. Hätte die Bezeichnung in alter Zeit einen anderen, irgendwie an Jer. 23, 6 sich anlehnenden Sinn gehabt, so würde ein Synagogalgebet schwerlich König David als m'schîach çidq'khâ benennen. David ist doch nicht „M., deine (Gottes) Gerechtigkeit“, sondern „dein (Gottes) gerechter Gesalbter.“

Daß der M. hier den Eigennamen Ephraim trägt, hat Manche veranlaßt, alles in Pes. Rabb. Kap. 34—37 vom M.-leiden Erzählte dem M. ben Ephraim zuzuschreiben (vgl. Teil I, S. 23). Edersheim sagt Life and Times [3] II S. 435 Anm. 2) geradezu, der M. werde von Pes. Rabb. als Sohn Ephraims bezeichnet. Aber Pes. Rabb. Bl. 162^a wird E. „Sohn Davids“ genannt, was sich nicht mit Hamburger (Thalmudische Real-Encycl. S. 767 Anm. 5) in ein bloßes „Messias“ auflösen läßt. E. ist für die Pesiqtha der einzige und letzte wirkliche Erlöser Israels, also schon deshalb der Davidide.**

* Dieser Wechsel des Pronomens war Schöttgen (De Messia S. 129 Anm. c) so unbequem, daß er çidqî im Munde Gottes (Pes. R. Bl. 161^b, 162^a, 163^a) als unecht beseitigte.

** Messias ben E. wird nirgends E. genannt. In Pirqê Maschiach (Jell. II, S. 72 f.) tritt er als Nechemja neben dem Davididen auf. Pes. R. nennt übrigens den M. b. Ephr. nur den Kriegsgesalbten, und

Castelli (S. 211) findet in der Benennung E. eine Andeutung der zukünftigen Vereinigung von Juda und Ephraim, aber ohne Anhalt in Pes. R. Ihr sowohl wie den Pirqê Maschiach* sind Jer. 31, 9 „Ephraim ist mein Erstgeborener" u. V. 20 „Ist nicht E. mein teurer Sohn und mein trautes Kind?" Weissagungen, auf den Davididen bezüglich, die seinen sonst unbekannten Namen mitteilen.

Von diesem M. Ephraim, den Gott soeben dem Satan gezeigt hat, erzählt Pes. R. weiter: Da begann der Heilige, geb. sei Er, mit ihm zu dingen und sprach: „Die Sünden derer, welche hier neben dir aufbewahrt sind, werden dich unter ein eisernes Joch bringen und dich machen wie dieses Kalb, dessen Augen trüb geworden sind. Und sie werden dir deinen Atem zusammenschnüren durch Gottlosigkeit, und durch ihre Sünde wird deine Zunge an deinem Gaumen kleben. Willst du das?" Der M. sprach vor dem Heiligen, geb. sei Er: „Wird wohl diese Bedrängnis viele Jahre währen?" Der Heilige, geb. sei Er, antwortete: „Bei deinem Leben und bei dem Leben meines Hauptes, eine Woche** habe ich dir bestimmt. Wenn dir das

nicht Messias (s. Pes. R. Bl. 30^{a}, 75^{a} oben Teil I, S. 6). — Den Namen E. in Pes. R. für interpoliert zu halten (so G. El. Edzard nach Schöttgen, De Messia S. 40), findet sich kein hinreichender Anlaß.

* S. Pes. R. Bl. 159^{b}, 163^{a}, u. Pirqê Maschiach (Jell. III S. 73).

** Von dieser Woche redet Pes. R. Bl. 158^{b} als von einer Reihe von sieben Jahren, in welchen Israel durch sich steigernde Bedrängnis endlich zu dem Bekenntnis gebracht wird: „Wir haben nichts Gutes gethan; alle diese Jahre gingen wir in der Irre wie Schafe (Jes. 53, 6)." Sie schildert die Jahrwoche Bl. 75^{a} folgendermaßen: „In der Woche, in welcher der Sohn Davids kommt, lasse ich das erste Jahr über die eine Stadt regnen und über die andere nicht regnen (Amos 4, 7). Das 2. Jahr werden die Pfeile der Hungersnot entsandt. Im 3. wird große Hungersnot sein, so daß Männer, Frauen und Kinder sterben, und das Gesetz wird vergessen in Israel. Im 4. ist Hungersnot und doch nicht Hungersnot, Sättigung und doch nicht Sättigung. Im 5. ist großer Überfluß; man ißt u. trinkt u. ist fröhlich, u. das Gesetzesstudium lebt wieder auf. Im 6. ertönen Stimmen (Donner). Im 7. gibt es Kriege, u. am Ausgang des 7. kommt der Sohn Davids [näml. in Herrlichkeit nach Vollendung des Leidens]. Vgl. Sanh. 97^{a}, Pesiqtha, Ausg. Buber, Bl. 51^{a}, Nisth'roth R. Schim. b. J. (Jell. III S. 82). Die Quelle der Tradition ist Dan. 9, 27.

Schmerz verursacht, stoße ich sie [die Israeliten] sogleich hinaus [aus dem Seelenbehälter, d. h. ich vernichte sie, ehe sie in das irdische Leben treten]." Da sprach er vor ihm: „Herr der Welten! Mit frohlockender Seele und Freude des Herzens nehme ich es auf mich, unter der Bedingung, daß Keiner umkomme von Israel. Nicht die Lebenden allein mögen in meinen Tagen das Heil erlangen, sondern auch die im Staube Verborgenen, und nicht nur die [in meinen Tagen] Sterbenden, sondern ebenso die Toten, welche gestorben sind seit den Tagen des ersten Menschen bis jetzt, und nicht sie allein, sondern auch die unzeitigen Geburten, ja Alle, die zu schaffen dir in den Sinn gekommen ist und die nicht geschaffen wurden! Dann bin ich willig, dann will ich es auf mich nehmen."*

Aus dem Beginn der Erzählung folgt, daß sie sich in einer Zeit bewegt, in welcher es ein Israel, für dessen Sünden der M. büßen könnte, auf Erden noch nicht gibt, ja, in der auch die Weltvölker noch nicht in das irdische Dasein getreten sind. Es handelt sich um einen Vorgang in der Zeit der Weltschöpfung. Der Satz, welcher von den „bis jetzt" Gestorbenen redet, kann deshalb dem Texte der Pesiqtha nicht ursprünglich angehören. Aus der Verschiedenheit der vorhandenen Textrecensionen ergibt sich ohnedies, daß die Abschreiber gerade diese Stelle ziemlich willkürlich zu behandeln pflegten. Mosche ha-D. läßt sogar im Widerspruch zur Darstellung von Pes. R. den M. sogleich nach jener Zusage das Leiden wirklich auf sich nehmen. Für die Pesiqtha muß offenbar die ganze vormessianische Geschichte Israels und der Völker abgelaufen sein, ehe mit jener

* Einen kurzen Auszug aus dieser Erzählung gibt R. Makhir (Anf. d. 11. Jahrh.) in Abqath Rokhel I, 3 (Ausg. Wilna 1875 Bl. 8^{b}) unter Verweisung auf den Anfang der Pesiqtha. Wünsche redet S. 68, als wäre derselbe in Pes. R. noch zu finden. Aber keine der jetzt bekannten Midraschsammlungen hat ihn. Zunz, Gottesd. Vortr. S. 292 Anm. b vermutet, daß die Quellenangabe verschrieben ist. Den Text s. bei Wünsche S. 68. Neub.-Dr. I S. 9 ist der Hauptteil desselben abgedruckt, merkwürdiger Weise nach Hulsius, Theologia Judaica (1643) S. 328.

Jahrwoche das M.-leiden beginnt.* Von einem noch vor jener Zeit liegenden Leiden sagt sie nichts; sie schließt es sogar an dieser Stelle aus.

Die zweite Hälfte von Kap. 36 (Pes. R., Bl. 162a)** führt nun in die geschichtliche Wirklichkeit des M.-leidens ein. „In der Woche, in welcher der Sohn Davids kommt, bringen sie eiserne Balken und legen sie auf seinen Hals, bis seine Gestalt zu Boden gedrückt ist. Dann schreit er und weint und seine Stimme steigt empor zur Höhe. Er spricht vor Ihm: »Herr der Welt! Wie groß soll meine Kraft sein, wie stark mein Lebensgeist, wie stark meine Seele und meine Gebeine! Bin ich nicht Fleisch und Blut?« Von dieser Stunde hat David weinend gesagt: „Meine Kraft ist vertrocknet wie eine Scherbe (Psalm 22, 16)." Da spricht der Heilige, geb. sei Er, zu ihm: »Ephraim, mein gerechter M., schon längst hast du es auf dich genommen, seit den sechs Tagen der Schöpfung. Jetzt sei dein Schmerz wie mein Schmerz. Denn seit Nebukadnezar der Gottlose heraufzog und mein Haus zerstörte und meinen Tempel verbrannte, seit er meine Söhne unter die Weltvölker ins Exil geschleppt hat, — bei deinem Leben und dem Leben meines Hauptes, bin ich nicht hineingegangen zu meinem Thron. Und wenn du es nicht glaubst, sieh den Tau, der auf mein Haupt gekommen ist, wie es heißt (Hohesl. 5, 2): Denn mein Haupt ist voll Taues und meine Locken voll Nachttropfen.« Darauf antwortete er Ihm: »Herr der Welt! Jetzt bin ich getröstet. Dem Knechte sei es genug, daß er ist wie sein Herr!«" — Der Schluß des Kap. läßt den (nun den Leiden entnommenen) Messias vom Dache des Tempels*** Israel die Erlösung ankündigen.

Das „Pesiqtha"-Citat in Abqath Rokhel redet von 6000 Jahren, welche zwischen der Erschaffung des M. und seinem Erlösungswerke liegen. Die 4 bis 5 Jahrtausende der älteren Überlieferung (Sanh. 97ab, 'Aboda Zara 9a) sind hier aus guten Gründen vermehrt worden.

** Vgl. Wünsche S. 81 f.; Jalq. Schim. II 56d.

*** Die Wiederherstellung des Tempels geschieht offenbar schon vorher, wohl durch den „Kriegsgesalbten", vgl. Pirqê Maschiach (Jell. III S. 71), Nisth'roth R. Schim. b. Joch. (das. S. 80).

Seine Messianität wird dem Volke dadurch bewiesen, daß eben jetzt das M.-licht über ihm aufgeht und die Völker nach Jerusalem lockt, sich dem M. zu unterwerfen.

Kap. 37* mit dem Texte aus Jes. 61, 10: „Ich freue mich in dem HErrn &c.; denn Er hat mich angezogen mit Kleidern des Heils", beschäftigt sich weiter mit dem schon auf Erden aufgetretenen Messias. Er sucht die Befürchtung zurückzuweisen, als könnte der Messias, nachdem er so Schweres erduldet hat, gegen Israel mißgestimmt sein und ihm das erworbene Heil doch zum Schlusse nicht zuwenden. „Im Nisan,"** wird erzählt, „werden die Väter der Welt [die Patriarchen] hintreten und zu ihm sprechen: »Ephraim, unser gerechter M.! obwohl wir deine Väter sind, bist du doch größer als wir, weil du die Sünden unserer Söhne getragen hast und über dich ergangen sind schwere Strafen, wie sie nicht über die Früheren und die Späteren ergangen sind, und du wardst zum Gelächter und Spott unter den Weltvölkern wegen Israels und saßest in Finsternis und Dunkel, und deine Augen sahen kein Licht. Deine Haut hat sich zusammengezogen über deinem Gebein und dein Leib ist dürr geworden wie Holz. Deine Augen sind verdunkelt vom Fasten und deine Kraft ist vertrocknet wie eine Scherbe, — alles dies wegen der Sünden unserer Söhne. Ist es nun dein Wohlgefallen, daß unsere Söhne von diesem Guten genießen, das der Heilige, geb. sei Er, für Israel ausgießt? Vielleicht grollst du ihnen, weil du ihretwegen so viel Schmerz hast empfinden müssen und man dich im Gefängnis gebunden hat?« Er antwortet ihnen: »Ihr Väter der Welt, alles was ich gethan habe, habe ich nur euer und eurer Söhne wegen gethan und zu eurer Ehre und zur Ehre eurer Söhne, daß sie von diesem

* S. Pes. R. Bl. 162b f.; Jalq. Schim. II, 56d. Wünsche teilt die Erzählung von den Erzvätern nicht mit.

** Der Nisan ist der Monat der ersten und der letzten Erlösung nach Mekhiltha Bl. 20a; Tharg. Jon. zu Hosea 3, 2; Rosch ha-Schana 11b; Schemoth R. 15, 1; Sillûq ha-Chodesch von Eleazar ben Qalir; Pesiqtha, Ausg Buber, Bl. 47b. Die Erzväter treten also vor den M. in dem Augenblick, da sein Erlösungswerk beginnen soll.

Guten genössen, das der Heilige, geb. sei Er, für Israel ausgießt.« Da sprachen die Väter der Welt zu ihm: »Ephraim, unser gerechter M., sei ruhig; denn du hast deinen Schöpfer und uns beruhigt.«"

Das weiterhin auf den M. angewandte Wort Jer. 31, 20: „Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn...; darum bricht mir mein Herz gegen ihn, daß ich mich sein mit Erbarmen erbarmen muß (^{a}rachêm ^{a}rach^{a}ménnu)", veranlaßt eine Erklärung* des doppelten Ausdrucks für „erbarmen". Rachêm wird bezogen auf das von Gott dem M. in der Zeit erwiesene Erbarmen, „da er gebunden im Gefängnis lag, da täglich die Weltvölker mit den Zähnen knirschten, mit den Augen zwinkerten, die Häupter schüttelten und ihren Mund aufsperrten, wie es heißt (Ps. 22, 8. 16): „Alle, die mich sehen, spotten mein, sperren das Maul auf, schütteln den Kopf. Meine Kraft ist vertrocknet wie eine Scherbe, und meine Zunge klebt an meinem Gaumen, und du legst mich in des Todes Staub." Und sie brüllen über ihn wie Löwen, wie es heißt (Ps. 22, 14. 15): „Ihren Rachen sperren sie auf wider mich, wie ein reißender und brüllender Löwe. Ausgegossen bin ich wie Wasser &c." — Hier beweist sich Gottes Erbarmen darin, daß er den M. bei alledem nicht umkommen läßt. Ein zweites Mal bethätigt es sich, was durch ^{a}rach^{a}ménnu angedeutet sein soll, in der Stunde, da gegen den aus dem Kerker hervorgegangenen die Streitkräfte von nicht weniger als 140 Königreichen heranziehen. Da wird der M. befähigt, gemäß Jes. 11, 4 durch seinen Hauch alle Feinde zu töten. Den Sieger umarmt Gott und führt ihn unter perlengeschmückten Baldachin, wo Süd- und Nordwind ihn mit Paradiesesdüften umfächeln. Seltsamer Weise kündigt Gott ihm gleichzeitig an, daß er bisher nur die Hälfte der ihm bestimmten Schmerzen getragen habe; das noch übrige Maß derselben, das ihm nicht erspart wird, sei so groß, daß kein Mensch eine Ahnung davon hat. Woran Pesiqtha Rabbathi dabei denkt, deutet sie wohl an, wenn sie weiter unten den Krieg mit Gog und

* S. Jalq. Schim. II, 56^{d}, 66$^{c\ d}$; Wünsche S. 82 ff.

Magog (Ezech. Kap. 38. 39) erwähnt. Pes. R. nimmt dann eine ähnliche Stelle ein, wie Pirqê Maschiach (Jell. III S. 71 ff.). Dort ist Sach. Kap. 12 auf den Krieg des M. ben Ephr. mit Rom unter der Führung von Armilos gedeutet. Auf das königliche Auftreten des M. ben David folgt zuerst die Besiegung von Rom, dann aber der Krieg gegen Gog und Magog, für dessen Beschreibung Sach. Kap. 14 herbeigezogen wird. Nach Sach. 14, 1. 2 wird aber Jerusalem noch einmal erobert und geplündert, die Hälfte der Einwohner zieht ins Exil. An solche Dinge mag Pes. Rabb. gedacht haben, wenn sie dem M. ben David eine zweite Leidenszeit verkündigen ließ.*

Noch einmal kommt Pes. R. am Schlusse des Kap. auf den M. zurück. Sie zeigt ihn in glänzendem, über die ganze Welt hinwallendem Gewande, vom Jubel seines Volkes umrauscht. „Selig das Geschlecht," ruft man,** „dessen Augen ihn schauen! Selig das Auge, das seiner harrt! Denn das Aufthun seiner Lippen ist Segen und Friede, sein Sinnen Beruhigung, die Gedanken seines Herzens Ruhe und Sicherheit. Selig das Auge, das seiner wert ist; denn seine Zunge redet Verzeihung und Vergebung für Israel. Sein Gebet ist Wohlduft, sein Flehen Reinheit und Heiligkeit. Selig seine Väter, die würdig waren des von Ewigkeit verborgenen Glücks der Welt!"

Was Pesiqtha Rabb. 34 ff. vom M.-leiden sagt, läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Der M. erfährt am Anfange seiner Existenz in der Zeit der Weltschöpfung von dem ihm zugedachten schweren Geschick und erklärt seine Willigkeit dasselbe zu dulden. Ins Diesseits gekommen, tritt er am Anfange jener Jahrwoche hervor, wird aber von seinem Volke nicht anerkannt, von den Heiden eingekerkert und mit dem Tode

* Es darf nicht verhehlt werden, daß Pes. R. Bl. 162^{a} eine nach der letzten Erlösung noch eintretende Drangsalszeit ausdrücklich ausgeschlossen wird. Aber erstl. sind bei der Menge des verwandten fremden Materials die Anschauungen eines solchen Werks niemals völlig einheitlich. Und dann kann ja, wie es auch in Pirqê Maschiach geschieht, die Gog-Episode gleich an das erste Auftreten des M. angeschlossen werden.

** Vgl. Pesiqtha, Ausg. Buber, 149$^{a\ b}$.

bedroht. Gott rettet ihn und er tritt endlich mit königlicher Herrlichkeit ausgestattet an die Spitze seines Volkes, dessen Feinde er besiegt. Ein noch bevorstehender, auch für den M. Leiden in sich schließender Aufstand der Völker gegen Israel wird nur angedeutet.* — Das Heil, um das es sich bei dem M.-leiden handelt, ist — nicht etwa die dauernde Gewißheit, auf Grund desselben einen versöhnten Gott zu haben, sondern durchaus nur das endgeschichtliche, den ganzen Herrlichkeitsstand in sich schließend, welchen der Israelit für sein Volk erhofft. Durch die Sünden, besonders der Gottlosen in Israel, hat es das Heil verwirkt. Damit es trotzdem in den Besitz desselben komme, hat Gott dem M. in Gestalt von Leiden die Strafe auferlegt, welche das Volk verdient hätte.** Die im Leiden bewiesene Gerechtigkeit soll dann eintreten für die Israel fehlende Rechtbeschaffenheit, sodaß Gott auch auf diesem Wege zu einem freisprechenden Urteil über Israel die Möglichkeit erhält.*** Die Gerechtigkeit

---

* Pes. R. hat in Kap. 31. (Bl. 146^{b}, vgl. Jalq. Sch. II, 52^{b}) eine wesentlich andere Vorstellung vom messianischen Leiden. Dort heißt es: „Was bedeutet Jes. 49, 8: »Zur angenehmen Zeit erhörte ich dich«? Er [Gott] redet vom König M. und fährt fort: »u. ich bildete [so mit LXX, Tharg, Pesch.] dich«. Aber es sprachen unsere Weisen: »Es ist nicht auszusagen, mit wie viel Leiden er gezüchtigt wird Geschlecht auf Geschlecht gemäß den Sünden der Geschlechter.« Der Heilige, geb. sei Er, antwortete: »In jener Stunde schaffe ich ihn zur neuen Kreatur, u. er wird dann nicht mehr gezüchtigt.«" Das Leiden des M. ist hier ein wohl durch Jahrhunderte hindurch fortgesetztes. Es kann sich also nicht, wie in Kap. 34—37, auf die Endzeit beschränken. Der schon längst auf Erden weilende M. hat durch sein eigenes Leiden einem jeden Geschlecht einen Teil der ihm zukommenden Strafe abzunehmen. Eine Beziehung des Leidens auf die endliche Heilsverwirklichung fehlt.

** Dieser Gedanke liegt solchen Sätzen wie „die Sünden werden dich unter ein eisernes Joch bringen" (s. o. S. 60) u. bei der Rechtfertigung des göttlichen Gerichts durch Erduldung des Leidens (s. S. 56 Ende) zu Grunde. Vgl. auch S. 45 u. Weber, System S. 313 ff. Die Sühnleiden werden vom Rabbinismus überall als stellvertretende gedacht, ohne daß darüber ängstlich reflektiert wird, ob und warum sie als vollkommen äquivalent betrachtet werden können.

*** Vergl. hier die Ausdrücke, welche Pes. Rabb. von der Gerechtigkeit der Erzväter braucht. Kap. 40 (Bl. 169^{a}) schaut (misthakkēl) Gott

des M. vollendet sich aber darin, daß er durch williges Leiden für Israels Sünde und durch offenes Bekenntnis, daß Israel allein Gottes Barmherzigkeit das Heil zu verdanken habe, das noch bestehende Strafurteil Gottes als gerecht anerkennt. Die — in Kap. 34 betonte — Bedeutung der Gerechtigkeit des M. wird ergänzt und verstärkt durch das in Kap. 36 u. 37 dargethane persönliche Anrecht des M. auf die Heilsverwirklichung, welche er schon bei der Erklärung seiner Leidenswilligkeit sich von Gott ausbedungen hat. Dreifach ist also das Heil sichergestellt: einmal dadurch, daß es zu stehen kommt als der vom M. geforderte und ihm zugesicherte Lohn seines Leidens, das dabei nur als freiwillige That dessen ins Auge gefaßt wird, der sonst nicht zu leiden hätte; dann dadurch, daß die für Israel eintretende, im Leiden bewiesene Gerechtigkeit des M., d. h. der ethische Wert seines Leidens dem Volke ein Anrecht auf das Heil erwirkt; und endlich dadurch, daß in demselben Leiden als einem stellvertretenden Strafleiden die vom Urteil Gottes verhängte Strafe wirklich vollzogen wird.

Die erste und die letzte Art der Heilsbegründung beruhen auf Gedanken, welche Jes. 53 ausgesprochen werden. Die an zweiter Stelle genannte schließt sich an an die dem alten Rabbinismus geläufige Berufung auf die Gerechtigkeit der Väter, und diese wieder hat solche Stellen des 1. Buchs Mose zur Grundlage, in welchem der für Abrahams Nachkommen verheißene Heilsstand als ein Lohn dargestellt wird, welchen Abr. für sein Rechtverhalten empfängt (vgl. 1 M. 22, 16–18. 26, 3–5. 24

---

auf die Gerechtigkeit (z'khûth) der Väter u. spricht das Volk, das eigentl. vom Gericht (dîn) für schuldig erklärt worden ist, auf Grund dieser Gerechtigkeit gerecht (m'zakkè), was nach Bl. 168^{b} (Schem. R. 15, 3) dem Wunsche Gottes entspricht, der es liebt, Israel gerecht zu sprechen (l'zakkôth). Von dieser Gerechterklärung im Gericht ohne Änderung des Gedankens anderwärts auch çiddaq (Bl. 151^{a}) und hiçdîq (Bl. 166^{b}) — Vgl. Weber System S. 267. 280 ff. 285 ff. — Das Wort z'kûth, das biblische ç'daqâ ersetzend, heißt Reinheit, Gerechtigkeit u. ist also, wenn der Zusammenhang nichts anderes (z. B. den Begriff des Verdienstes) verlangt, demgemäß wiederzugeben.

mit 15, 1).* In älterer Zeit war es allerdings nur die von Gott Abr. gegebene Verheißung, auf welche man sich berief (vgl. Micha 7, 20, 2 Makk. 1, 2, Gebet Asarjas v. 11. 12); später aber setzte man Abr.s Lohn heischende Gerechtigkeit dafür ein, oder fügte sie der göttlichen Verheißung hinzu. Das Gleiche wurde auf die meisten hervorragenden Personen der Heilsgeschichte übertragen. Mekhiltha, eine der ältesten Midraschsammlungen, zeigt, daß eine solche ausgebreitete Betonung der Lohn fordernden Gerechtigkeit (des Verdienstes) einzelner Männer am Schluß des 2. Jahrh. nach Chr. schon in Blüte stand.** Es ist nicht auffallend, daß Pesiqtha Rabb. den M. diesen Männern zuzählte.***

So nahe hier die rabbinische Auffassung der Heilswirkung des M.-leidens und der M.-gerechtigkeit der christlichen zu stehn scheint, so unzutreffend ist doch der von Wünsche S. 81 im Blick auf Pes. R. Kap. 36 ausgesprochene Satz: „Sein [des M.] Tod ist ein Opfertod, durch welchen die ganze schuldbeladene Menschheit mit Gott versöhnt und von dem auf ihr lastenden göttlichen Fluche befreit wird.“ Erstlich kennt Pes. Rabb. so wenig wie die übrige rabbinische Litteratur einen dem Erlöserwirken vorangehenden gewaltsamen Tod des Davididen. Sie ist aber auch weit davon entfernt, den Heilswert des messianischen Leidens auch nur auf Einen Nichtisraeliten auszudehnen. Kap. 35 (Bl. 161a) läßt sie die in die Gemeinde Israels ein-

* Man vgl. auch die „Verdienstlichkeit“ der Gerechtigkeit Davids 1 Kön. 15, 4. 5 neben der häufigen Erinnerung an das von Gott ihm gegebene Versprechen 2 Kön. 8, 19, Jes. 55, 3, Psalm 132, 10. 11 u. oft.

** S. Weber, System S. 280. 285 ff. Besondere Erwähnung verdient hier die Lehre vom Heilswert der Fesselung (ʿaqedâ) Isaaks, ja seines nach Gottes Annahme geflossenen Blutes. Sie ist schon in der Zeit der Mischna vertreten nach Mekhiltha, Ausg. Weiß, Bl. 10b u. hat nach Zunz, Die synag. Poesie d. Mittelalters S. 136 f. schon damals in die Gebete der Synagoge Eingang gefunden.

*** So wie Tharg. Onk. u. Jer. II zu 1 M. 12, 3, Tharg. Onkl u. Jer. I zu 1 M. 22, 18 u. 28, 14 (vgl. Bereſch. R. 39, 12) von der Gerechtigkeit der Erzväter sagen, daß um ihretwillen alle Völker gesegnet werden, so redet Tharg. Jon. zu Ps. 72, 17 von einem Gesegnetwerden der Völker durch die Gerechtigkeit (zʼkûth) des M. Vgl. Apgesch. 3, 25, Gal. 3, 8. 16

getretenen vollen Proselyten in der Endzeit als Zeugen auftreten gegen sämtliche Weltvölker dafür, daß ihnen allen mit der Beschneidung der Weg zum Heil offengestanden hätte, wenn sie ihn hätten betreten wollen. Da sie sich Israel nicht angeschlossen haben, werden sie nun aus der Welt ausgestoßen.* Kap. 36 (Bl. 162b) begeben sich zwar die Völker zur Heilszeit nach Jerusalem, aber nur, um die Knechte der Israeliten zu werden, von denen jeder laut Sach. 8, 23 nicht weniger als 2800** besitzen wird. So wird die Heilswirkung des M.-leidens durch die nationalen Schranken eingeengt. Aber dies ist nicht das Einzige. Das Bedürfnis der Heilsvermittlung durch dies Leiden ist kein absolutes. Es besteht nur für die Gesamtheit des Volkes, das wegen der in seiner Mitte befindlichen Gottlosen allerdings einer Versöhnung bedarf, nicht um die Gottlosen selbst zu rechtfertigen, sondern um das durch ihre Sünden gehinderte Heil für die Gerechten in seiner Mitte zu ermöglichen. Diese selbst aber treten in den Besitz des Heiles auf Grund der ihnen eignen Gerechtigkeit, sei es, daß sie dieselbe durch Gesetzesstudium oder durch sehnsuchtsvolles Hoffen auf das M.-reich bethätigen. Dazu kommt, daß die Gerechtigkeit des M. im letzten Grunde nur die allerdings nötige Ergänzung der Gerechtigkeit der Erzväter bildet, mit welcher Pesiqtha Rabb. sich öfters befaßt.*** Die dem Christentum eigentümliche centrale Stellung des Einen μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων . . . . ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (1 Tim. 2, 5. 6.) wird dem M. nicht eingeräumt.

Abgesehen von dem Citat in Bereschith R. von Mosche ha-Darschan zu 1 M. 1, 1 ist in der auf Pesiqtha Rabb. folgen-

* Nach Thanna de-Bê Elijjahu Zuta Kap. 21, von Jalq. Sch. (II, 57a) gleich hinter der Erzählung vom leidenden M. aus Pes. R. mitgeteilt, werden die in der Gehenna schmachtenden Völker genötigt für eine kurze Zeit heraufzukommen, um an dem Glücke Israels zu sehen, was sie durch ihren Götzendienst verscherzt haben. Vgl. auch Wajjiqra R. 13, 2.

** Zehn Männer aus allen Völkern erfassen Sach. 8, 23 den Zipfel eines jüdischen Mannes. 70 Völker (vgl. Pes. R. Bl. 71b) mal 10 Männer mal 4 Zipfel gibt 2800. Vgl. Schabbath 32b.

*** S. Pes. Rabb. Bl 38a, 72a, 133b f., 166b, 169a.

den Litteratur keine unmittelbare Benutzung von Kap. 34. 36. 37 der Pes. nachzuweisen.* Verwandtes findet sich aber mehrfach.**

In Nisth'roth Schim. ben Jochaj (Jell. III, S. 80) wird erst von der Totenklage über M. ben Ephr. berichtet; dann heißt es: »Darnach offenbart ihm [Israel] der Heilige, geb. sei Er, M. ben David. Aber die Israeliten wollen ihn steinigen und sprechen zu ihm: „Trug redest du; denn längst ist der M. getötet und kein anderer M. wird erstehen." Und sie verachten ihn, wie es heißt (Jes. 53, 3): „Er war der allerverachtetste und unwerteste." Da wendet er sich und zieht sich von ihnen zurück, wie es heißt (ebenda): „Wie einer, der sein Angesicht vor uns verbirgt" [so hier zu übersetzen]. Als es aber den Israeliten Angst wird, kehren sie um und schreien vor Hunger und Durst. Sogleich offenbart sich ihnen der Heilige, geb. sei Er, in seiner Herrlichkeit, wie es heißt (Jes. 40, 5): Und alles Fleisch miteinander wird sehen." Und der König M. sproßt daselbst gemäß Dan. 7, 13: „Und siehe, mit den Wolken des Himmels 2c." u. v. 14: „Und er gab ihm Gewalt."«*** Die

* Höchstens ließe sich dies vermuten bei Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 9 f.): „»Der Gottlosen Opfer ist dem HErrn ein Greuel; aber das Gebet der Frommen ist Ihm angenehm« Spr. 15, 8. Wer ist das? — Mose, David u. der M.; Mose wegen Ps. 90, 1: Ein Gebet Moses; David wegen Ps. 17, 1: Ein Gebet Davids; der M. wegen Ps. 102, 1: Ein Gebet des Elenden ('anî), wenn er dahinschmachtet." In Ps. 102 redet aber ein schwer Leidender, den seine Feinde höhnen, deren Gefangener er nach V. 21 zu sein scheint. Sach. 9, 9 mit seinem 'anî hat sicherlich zu dieser Auslegung von Ps. 102 den Anlaß gegeben.

** In Pirqê Maschiach (Jell. III, S. 72) vgl. Pereq R. Joschijjahu (Jell. VI, S. 115) ist nur von einem schnell überwundenen Zweifeln an der Messianität des Davididen die Rede.

*** Pusey in Neub.-Dr. II, p. XL glaubt in Reschith Chokhma von Elia de Vidas (um 1575) einen sonst nicht erhaltenen Ausspruch von Thanna de-Bê Elijjahu Rabba zu finden. Es wird dort aus Jes. 53, 5 gefolgert, daß derjenige, welcher nicht will, daß der M. für ihn leide, seine Sünden selbst büßen müsse (s. Neub.-Dr. I, S. 331). Aber diese Folgerung gehört Elia de Vidas selbst an. Wenigstens klingt erstl. die ganze Ausdrucksweise des von Neub.-Dr. mitgeteilten Stückes nicht, als handelte es sich um ein Citat, das wörtlich wiedergegeben wäre. Und dann entspricht

Setzung des M.-leidens in die Zeit nach dem öffentlichen Auftreten hat diese Stelle mit Pes. Rabb. Kap. 34—37 gemein. Eigentümlich ist ihr die Verbindung desselben mit der alten Sage vom Erscheinen und zeitweiligen Verschwinden des M. (s. oben S. 50).

Ebenso sind die von Wünsche S. 106 f. mitgeteilten synagogalen Gesänge* nicht als bloßer Nachklang von Pes. Rabb. Kap. 34—37 zu verstehen. Zunz Literaturgesch. S. 56 f. vgl. S. 604 bezeichnet dieselben als „sehr wahrscheinlich" von Eleazar ben Qalir (nach Zunz: 2. Hälfte des 9. Jahrh.; nach Landshut: 1. Hälfte des 10. Jahrh.) gedichtet. Jedenfalls müssen sie sehr alt sein. Daß sie allein im polnischen Machzor erhalten geblieben sind, dürfte damit zusammenhangen, daß die Kreise, denen der deutsche, spanische, römische und romanische Machzor entstammen, gegen die darin vertretenen haggadischen Elemente und nicht am wenigsten das M.-leiden eingenommen waren. — Im 2. Liede ist die Rede von Gottes vorzeitlichem Entschluß, dem sündigenden Israel für den Tag des Gerichts Hilfe zu schaffen. In Bezug darauf heißt es:

„Sogleich stieg auf im Herzen der Gedanke:
Ihr Flehen sollt' sie retten vor dem Schrecken.
Von Anfang ließ sie kommen** der Erlöser,
Die Schuld zu tilgen von der Urzeit Erbteil (Ps. 74, 2)."

Wünsche denkt an die Erlösung durch den M. Aber dies Lied beschäftigt sich im Unterschiede von dem folgenden, welches den Tempel und den Messias besingt, nicht mit dem M., sondern mit den Vätern (den Patriarchen) und den Söhnen (Israel), während Lied 1 die Thora und den göttlichen Thron, Lied 4

das, was zuerst von der Selbstdemütigung des Sünders gesagt wird, der durch Leiden seine Sünden büßt, allein der Haltung von Thanna de Bê El. R., da es Jes. 53 von den Gelehrten bezw. Israeliten versteht, vgl. Kap. 6. 13. 27. Sollte er an dieser einen Stelle, die nur jenem Elia im 16. Jahrh. bekannt geworden wäre, sich selbst widersprechen?

* Es sind die mittleren der mit 'Az milliphnê beginnenden 4 Lieder in der Liturgie für Musaph des Versöhntages nach polnischem Ritus.

** Die Lesart he'elâm bezeugen Machzor Manuskr. 1108 der Breslauer Stadtbibliothek und Gebete für den Monat Thischri Ausg. Prag 1533.

die Buße behandelt.* Nicht den M., sondern Abraham und die übrigen Patriarchen hat Gott, der Erlöser Seines Volks, von Anfang dazu bestimmt, durch ihre Fürbitte demselben Vergebung zu erwirken. „Von Anfang" (miqqèdem; auch = vom Osten) soll dabei nach Midr. zu Psalm 77, 6 erinnern an Jes. 41, 2, wo die rabbinische Auslegung unter dem vom Aufgang Erweckten Abraham versteht (Mekhiltha 47a; Tha'anith 21a; Sanhedrin 108b; Baba bathra 15a; Bereschith R. 43, 3.

Vom M. selbst redet dann das dritte Lied, das wir vollständig mitteilen:

„Schon damals, eh' Er schritt zum Schöpfungswerke,
Hat Er die Wohnung und Jinnon** bereitet.
Den Tempelhügel,*** eine Urzeitshöhe (Jer. 17, 12),
Hat Er gerüstet, ehe Völker waren.
Denn dort soll wohnen Gottes heil'ger Lichtglanz,
Die Irrenden zu leiten grade Wege.
Wenn blutrot Strafe heischen Missethaten (Jes. 1, 18),
Ein »Waschet, reinigt euch«† (Jes. 1, 16) ist längst gegeben.

* Der ganzen Dichtung liegt zu Grunde die Überlieferung von den vor allem Übrigen geschaffenen 7 Dingen: Bereschith R. 1, 4; Thanchuma Bemidbar Bl. 17b, vgl. Midrasch Prov. 8. Eine andere Aufzählung derselben, in welcher nur Israel u. die Patriarchen ersetzt sind durch Gehenna u. Paradies, findet sich Pesachim 54a, Nedarim 39b, Pirqê R. Eliezer Kap. 3.

** Die Wohnung" (nawè) ist der Tempel, vgl. Mekhiltha Bl. 50b: „Jedes Mal, wenn nawè gebraucht wird, ist der Tempel gemeint." Jinnôn ist M.-name, Ps. 72, 17 entnommen. Die Worte „vor der Sonne ist Jinnon [eigentl. wird blühen] sein Name" galten allgemein als Beweis für das der Weltschöpfung vorangehende Werden des M. oder doch das vorzeitliche Vorhandensein seines Namens. S. Sanh. 98b, Pesach. 54a, Nedarim 39b, Machzor Qatan (Konstantine) Bl. 61b, 63a b, 64a, 72b 75b, 76a.

*** Thalpijjôth aus Hohesl. 4, 4 ist hier Bezeichnung des Tempelberges als des „Hügels", auf den alle „Münder" sich richten, näml. im Gebet. S. Berakhoth 30a, Pes. Rabb. 149b

† Ma'g'lê Zedeq (Machz. Amsterd. 1736) denkt an die Buße als das von Gott vorlängst gegebene Reinigungsmittel. Dem Zusammenhang nach muß es der Tempel sein. Vgl. Siphre, Bl. 71b: „Warum heißt der Tempel Libanon? — Weil er Israels Sünden weiß macht (malbîn), wie es heißt Jes. 1, 18: Wenn eure Sünden gleich blutrot sind, sollen sie doch schneeweiß werden." S. auch Joma 39b, Wajjiqra R. 1, 2, Pes. zutartha, Debarim Ausg. Wilna 1880, Bl. 7a.

Entbrennt Sein Zorn, furchtbar, verderbendrohend,
Ergießt der Heil'ge nicht des Grimmes Vollmaß.
Vertilgung droht uns stets für unsre Habsucht,
Gott naht uns nicht, Er, unsre einz'ge Zuflucht.
Messias, der gerechte,* trat uns ferne;
Wir zittern: im Gericht wer kann uns retten?**
Die Schulden und das Joch der Missethaten
Er trägt sie, der für unsre Schuld durchbohrte (Jes. 53, 4. 5).
Auf seine Schulter nimmt er die Vergehen,
Verzeihung zu erlangen unsern Sünden.
Und Heilung wird uns einst durch seine Wunde (Jes. 53, 5),
Zur Zeit, da du, o Ew'ger, neu ihn schaffest.
Ach! führe endlich ihn herauf vom Erdkreis!
Von Seir*** laß ihn kommen den Erlöser,
Vom Berge Libanon,† uns Heil zu künden
Ein zweites Mal durch deinen Knecht Jinnon!"

Der vor dem Schöpfungswerke geschaffene M., in welchem Qalir anderwärts†† den König David wiederkehren sieht, ist, was damit übereinstimmt, schon einmal in Israels Mitte gewesen, hat sich aber jetzt entfernt und befindet sich in Seïr-Rom, wo er durch Leiden Israels Sünde trägt und büßt. Qalir schließt sich somit nicht an Pes. Rabb. Kap. 34—37 an, sondern an Kap. 31 (s. o. S. 66, Anm. 1). Dahin weist auch die Umschaffung oder Verwandlung des durch Leiden Hindurchgegangenen in ein neues Wesen, wie es dem Herrlichkeitsstande des M. entspricht.

* M'schîach çidqênu, der Messias, nicht etwa König Josia.

** ên mî l'çadd'qênu, eigentl. Niemand ist, der uns rechtfertige.

*** Seîr ist wie Edom Name Roms, bezw. der Christenheit. Vgl. Zunz, Synagog. Poesie S. 437 ff.

† Der „Libanon" ist der Tempelberg wie Tharg. Jer. I zu 5 M. 1, 7; Tharg. zu Hohesl. 4, 15; Siphrê Bl. 50b, 66b, 71b; Gittin 56b, Joma 39b. Von dort kündigt der M. die Erlösung an wie Pes. Rabb. 162a. — Die Erlösung durch Mose ist die erste, die messianische die zweite. Vgl. Jes. 11, 11 u. Castelli, S. 213 f. 253 f.

†† In der Hoscha'na 'Omen jisch'akhâ: „Es sproßt ein Mann, der Zemach heißt: David selbst ist es." In Seder Rab Amram I, Bl. 9a tritt in der Heilszeit David nach dem M. auf. Der letztere richtet nur die gottlosen Israeliten, der erstere ist der eigentl. König gemäß Hos. 3, 5. Vgl. auch Hoscha'na „Abî 'ad" (Ritus Carpentras) u. Thephillath R. Schim. b. Jochaj (Jell. IV, S. 123), wo ein von Israel erwählter, von Ephraim nicht anerkannter Davidide dem eigentlichen M. vorangeht.

Wäre der gerechte M. unter seinem Volke gegenwärtig, so würde seine Gerechtigkeit die dasselbe jetzt um seiner Sünden willen treffenden Leiden abwenden. Er würde Fürsprecher sein. So ist es wenigstens ein Trost, daß der abwesende selbst leidend doch das der zukünftigen Heilsverwirklichung entgegenstehende Hindernis hinwegräumt.

An dieser Stelle ist auch davon zu reden, wie Eleazar ben Qalir den M.-namen Jahwè çidgênu „Jahve unserer Gerechtigkeit" (Jer. 23, 6) versteht. Er erwähnt denselben in zwei Elegien des romanischen Machzor, die ebenso wie die hie und da von mir angezogenen qalirischen Elegien verwandten Inhalts aus dem römischen Machzor von keinem früheren Bearbeiter der rabbinischen M.-lehre benutzt worden sind. Qalir sagt in Thariq Chanîth:

„Schau drinnen* unser Schreien — und draußen unsre Dränger! — Noch immer rechtfertigst du uns nicht (thaçdiqênu).
Wende dich doch, uns zu rechtfertigen (l'çadd'qênu)!** — Nahe ist,***
der uns rechtfertigt (maçdiqênu), es ist »Jahve unserer Gerechtigkeit«."

Das entsprechende Stück in „Êm ha-banîm" lautet:

„Jah! Nahe ist, der uns rechtfertigt (maçdiqênu)!
Beschleunige die Heilsthaten jenes »Jahve unserer Gerechtigkeit!«"

Die Verbindung von Jahwe und çidqênu als eine genetivische aufzufassen empfiehlt sich schon für Jer. 23, 6 wegen des verwandten elohê çidqî Ps. 4, 2, dürfte sich hier aber auch dadurch nahelegen, daß die rabbinische Überlieferung vorwiegend nur davon redet, daß der M. nach Jer. 23, 6 den Namen Jahve bezw. Gott trage, was sich bei dieser Fassung am leichtesten erklärt. In welchem Sinne nun heißt der M. „Jahve unserer Gerechtigkeit"? Für Jer. 23, 6 wird man zu denken haben an das Recht Israels den Völkern gegenüber,

* Das b'khî des (nachlässig gedruckten) roman. Machzor wird nach Ezech. 7, 15, Klagl. 1, 20 in b'bê „im Hause" zu korrigieren sein.

** Auch nach der von unserem Text vertretenen Vokalisation l'çidqênu wäre von der herzustellenden Gerechtigkeit, nicht von der schon vorhandenen die Rede.

*** Lies qarôb für das sinnlose b'rôb. Vgl. Jes. 50, 8.

welches Gott durch den M. zur Geltung bringt.* Gott erweist sich dabei als der Rechtfertiger (maçdiq) seines Volkes. Der liturgische Gebrauch von hiçdiq u. s. w. aber ist ein anderer. Nach ihm ist überall Gott der gerecht sprechende (von Sünden lossprechende). Da nun der Messias nicht selbst der Richter ist, der gerecht sprechen könnte, wird er als maçdiq die Stellung eines Rechtsbeistandes, eines Fürsprechers haben. In diesem Sinne steht das Verbum in Malkî miqqèdem (Zusatzgebet zum Versöhnungstage nach poln. Ritus, von Mordechai ben Jakob): „Als Verteidiger (mēliç jôscher) stehe das Sündenbekenntnis vor Dir, es [Israel] zu rechtfertigen (l'çadd'qô) von seiner Schuld" und in Thamáhnu mēra'ôth (Mischmèreth ha-chodesch, Livorno 1879, Blatt 78a): „Verschließe den Mund dem Verkläger (satân), und nicht verklage er uns! Bedräue ihn, daß er schweige, und es trete ein Einer der Gutes vorbringt (mēliç tôb), uns zu rechtfertigen (l'çadd'qênu)." Überall wird nicht die Unschuld des Verklagten vom Verteidiger klargestellt, sondern dem Schuldigen, dem es an Gerechtigkeit, an Unschuld mangelt, wird dieselbe vom Verteidiger zugewandt. In diesem Sinne ist der Messias Rechtfertiger Israels. So ist es auch im dritten „Az milliphnê" gemeint, wenn erst von der Schuld Israels gesprochen wird, welche Strafe über es herabzieht, und dann klagend gefragt, wer wohl Israel nun noch rechtfertigen kann, da der M. aus seiner Mitte gewichen ist. Der M.-name „Jahve unserer Gerechtigkeit" wird dem entsprechend davon zu verstehen sein, daß Israel dem M. als dem Mittler zwischen Gott und Volk die Herstellung seiner verlornen Gerechtigkeit zu verdanken haben wird. Nicht ganz unrecht hat also Raschi im Sinne Qalirs, wenn er zu Jer. 23, 6 jenen Namen deutet: „Jahwe rechtfertigt (maçdiq) uns in den Tagen desselben [des M.]." Noch besser sagt aber Joseph Albo (gest. 1444) in 'Iqqarim II, 28 (Ausg. Venedig 1544, Bl. 54b): „Es nennt die Schrift den Namen des M. „Jahwè çidqênu", damit er ein Mittler (emça'î) Gottes sei, daß wir die Gerechtigkeit (ha-çèdeq) von

* Vgl. Jes. 40, 27. 58, 8. 62, 2.

Gott durch ihn erlangen, und deshalb nennt sie ihn mit dem Namen Gottes.“ Die Wirkung der rechtfertigenden Thätigkeit des M., bezw. Gottes besteht selbstverständlich darin, daß Israel gerecht wird im göttlichen Urteil. So ist jenes „in Jahve werden gerecht und rühmen sich aller Same Israels“ aus Jes. 45, 25, das bei Saadja* und Joseph ben Abithur* (11. Jahrh.) erscheint, zu verstehen nach dem Gebetsworte Saadjas:* „Der Verständige, und wer Dich kennt, rühmt sich nicht seiner Werke, sondern Deines Namens; denn in Dir werden gerecht und rühmen sich aller Same Israels,“ wobei vorausgesetzt ist, daß rühmenswerte Werke gar nicht vorhanden sind, sondern nur Schuld, welche eben durch Gott getilgt werden muß. — Nirgends wird die Rechtfertigung in Beziehung gesetzt zum Messiasleiden, so denkbar es sonst auch wäre, daß die Heilswirkung desselben mit diesem Namen bezeichnet würde. Als Gerechter vermag der M. Gerechtigkeit zu vermitteln. Seine Gerechtigkeit ist im letzten Grunde die für Israel eintretende, so wie es in Seder Rab Amram II, Bl. 46b von der Gerechtigkeit Abrahams ausgesagt wird. Er ist darum im dritten „Az milliphnê“ nicht ohne Absicht „unser gerechter M.“ genannt. Die Vorstellung, auf welche Seite 66 Anm. 3 zurückgegriffen wurde, von der Wirkung und dem Heilswert der z'khûth des M. unterscheidet sich von der hier angewandten nur dadurch, daß dort die Rechtfertigung als eine That Gottes des Richters erschien, der in seiner Gnade fremde Gerechtigkeit dem Schuldigen zurechnet, während sie hier auf dem persönlichen Eintreten seines Mittlers oder Verteidigers beruht. Nur insofern die Gerechtigkeit des M. auch eine im Leiden bewährte sein kann, steht diese Rechtfertigungslehre in Verbindung mit dem hier eigentlich zu behandelnden Thema. Wünsches weitergehende Behauptung (auf S. 107) ist zurückzuweisen.**

---

* Qobez Ma'asê Jedê Geonim, Berlin 1856, II, S. 10. 19. 76.

** Es liegt hier nahe, die paulinische Rechtfertigungslehre zur Vergleichung herbeizuziehen. Selbst für die Worte des Paulus von der dem Menschen zugeeigneten Gerechtigkeit Gottes (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3; 2 Kor. 5, 21) finden sich merkwürdige Parallelen in Seder Rab Amram II 3b.

Gar nicht zu verwenden ist aber das Fragment eines Liedes von Salomo ben Juda ha-Babli (Zunz, Litgesch. S. 103), welches Wünsche S. 49 mitteilt. Gott selbst ist dem Zusammenhange und gewöhnlichen Gebrauche nach der Geliebte, nach welchem das jetzt verachtete Israel sehnsüchtig ausschaut. Der Messias wird in dem ganzen Liede nicht genannt.*

Eine bedeutsame Wandlung der Lehre vom Messiasleiden ist in einigen in dieser Fassung wohl dem Ende des ersten Jahrtausends angehörenden kleineren Schriften zu beobachten. Während Sepher Hekhaloth (Jell. V, S. 187) nur das Bild der beiden Messiaskönige Ben David und Ben Joseph auf dem Vorhange von Gottes innerster Wohnung erscheinen läßt, weiß Seder Gan Eden (Jell. III, S. 132 ff. 195) von einem Palast im Paradiese zu erzählen, Qan Zippôr (Vogelnest) genannt, in welchem der Davidide lebt. Als der M. die Bilder der jüdischen Märtyrer an Gottes Vorhang erblickt, erschüttert er in seiner Ungeduld wegen der fortdauernden Herrschaft Roms

---

13b. 54b. Abgesehen von der Stellung, welche Paulus dem Glauben zuweist als dem Ersatze jeder Werkgerechtigkeit, und davon, daß bei ihm nicht die Gerechligkeit Christi, sondern sein Sühnwerk Gott die Rechtfertigung ermöglicht, besteht aber der Unterschied zwischen rabbinischer und paulinischer Rechtfertigungslehre darin, daß bei der ersteren die Rechtfertigung, bezw. der Besitz der Sündenvergebung nicht wie bei der letzteren das in der Gegenwart völlig befriedigende u. zugleich die Erlangung des ewigen Lebens sichernde Gut ist, welches allein um seiner selbst willen zu erstreben ist, daß vielmehr für sie wie Sünde u. Übel, so auch Vergebung u. Endheil, Rechtfertigung u. Erlösung in unauflöslicher Verbindung stehen, so daß beides immer gleichzeitig statthaben muß. Röm. 5, 1–5 ist in jüdischem Munde undenkbar.

* Hier darf wohl erwähnt werden die einzige mir — außer der schon genannten — bekannte Erwähnung der Messiasleiden in einem Synagogalgebet. Sie findet sich in dem Piut „Eli w'go'ali“ von Jakob 'Abahan (?) in Machzor Qatan (Konstantine), Livorno 1872, Bl. 71b, und lautet:

„Jah! gepriesener König!
Sei gnädig dem Zerschlagenen und Verschmachteten (dakkâ' w'umlâl),
Deinem Gesalbten, du Furchtbarer,
Dem von meinen Missethaten durchbohrten (m'cholâl),
Dessen Geist gebrochen ist.“

Die Zeit des Liedes vermag ich nicht zu bestimmen. Nach seiner Umgebung (Faradschi s. Zunz, Litgesch. S. 550 f.) wohl das 16. Jahrhundert.

das Himmelsgewölbe des Paradieses, und Gott selbst läßt zwei Thränen ins Meer fallen. Der M. wird dabei der „taube Erwählte des HErrn" genannt (nach Jes. 42, 1. 19.), aber kein sonstiges Leiden von ihm ausgesagt. Ähnlich ist die Darstellung in Ma'aśê R. Josua ben Levi (s. Kol bô, Ausg. Fürth 1782, Anhang f. 2d f.; vgl. Jell. II S. 49).* Im fünften der sieben Paläste des Paradieses wohnen M. ben David und Elia. Der letztere nimmt das Haupt des M. in seinen Schoß und spricht tröstend: „Sei stille; denn das Ende ist nahe!" Alle Sabbathe und Festtage erscheinen die Erzväter, Mose, Aaron, die Könige aus Davids Haus und andere Fromme bei ihm, „weinen mit ihm, fassen seine Hand und sprechen: ›Sei still und verlaß dich auf deinen Schöpfer; denn die Zeit ist nahe!‹" Als der M. hört, wie man auf Erden seiner wartet, bricht er in Thränen aus. — Das M.-leiden besteht hier darin, daß er geduldig seiner Entsendung harren und dabei mit ansehen muß, wie sehr Israel seiner bedarf. In der ganz verwandten Schilderung des Midrasch Konên** wird Jes. 53 auf dieses Leiden angewandt und dasselbe dadurch in ein sühnendes verwandelt. Der den Davididen tröstende Elia sagt zu ihm: „Trage die Leiden und die Strafe deines Herrn, mit denen er dich züchtigt wegen der Sünde Israels, und so steht geschrieben (Jes. 53, 5): ›Aber er ist um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen‹, bis zu der Zeit, da das Ende kommt." Das Paradies als Aufenthalt der Seligen und der Seelenbehälter als Ort der ungeborenen Menschenseelen sind nicht zu verwechseln. Die Situation ist also in jeder Beziehung anders als in Pes. Rabb. Kap. 36. Der M., der hier leidet, ist schon einmal Mensch gewesen, aber, wie Derekh Erez zuta Kap. 1*** sagt, wie vor ihm Henoch und Elia ohne Tod in den Garten Eden versetzt worden, um dort bis zur Erlösungszeit zu weilen.

* So auch Beresch. R. von Mosche ha-D. zu 1 M. 2, 9, Raym. f. 334, Wünsche S. 89 f.

** S. Jell. II S. 29; Neub.-Dr. I, S. 337 f.

*** S. auch Seder Amram Gaon, Bl. 30b.

Anhangsweise müssen hier noch Citate behandelt werden, welche uns nur aus Raym. Martinis „Pugio fidei" bekannt sind. In Bereschith Rabba von Mosche ha-Darschan zu 1 M. 24, 67 fand Raym. Folgendes: „›Und es führte sie [Rebekka] Isaak in die Hütte seiner Mutter Sara‹ — das ist der König M., der unter dem Geschlecht der Gottlosen sich befand, aber sie verwarf und den Heiligen, geb. sei Er, erwählte und Seinen heiligen Namen, Ihm von ganzem Herzen zu dienen, und richtete sein Herz darauf, Barmherzigkeit für Israel zu suchen und für sie zu fasten und sich zu kasteien, wie es heißt Jes. 53, 5: Aber er war um unsrer Missethat willen verwundet ꝛc., und wenn Israel sündigt, erbittet er für dasselbe Barmherzigkeit nach dem Schriftwort: Und durch seine Wunden sind wir geheilet; und es heißt (Jes. 53, 12): Und er hat die Sünden Vieler getragen und für die Missethäter gebeten". — Der M., der noch nicht als König aufgetreten ist, zieht sich hier von der gottlosen Menge seines Volks in die Stille zurück, um zum besten desselben dem Fasten und der Fürbitte zu leben. Die M.-leiden, sonst immer von Gott verhängt, von Menschen ihm angethan, haben sich in Selbstkasteiung verwandelt. Ähnlich steht es mit jenem S. 44, Anm. 2 erwähnten Siphracitat Martinis. Es lautet:** „Es sagte R. Jose der Galiläer:

* Vgl. Neub.-Dr. I, S. 35 u. Wünsche S. 69. W. verweist auf die Druckausgabe von Weresch. R. Er hat das Citat aber aus Raym. f. 671, vgl. 430. — Ein anderes Citat aus Beresch. R. von Mosche ha-D. (zu 1 M. 37, 22) erscheint bei Neub.-Dr. I, S. 34 seltsamer Weise doppelt, zuerst als von Raschi zu 1 M. 35, 8 mitgeteilt, und ein zweites Mal, wie Raym. f. 594 es wiedergibt. Aber Jos. de Voisin sagt in seinen Bemerkungen zum Prooemium des Raym., denen das erste Citat entlehnt ist, f. 125 nur, daß M. ha-D. von Raschi zu 1 M. 35, 8 erwähnt werde, nicht, daß jenes Citat aus Ber. R. sich bei ihm finde. Das Citat selbst ist für unsern Zweck nicht verwendbar. Aus Sach. 6, 12, Ps. 110, 3 u. Jes. 53, 2 wird bewiesen, daß der M. keinen Vater haben werde, nicht aber etwa seine niedrige Herkunft.

** In Siphra, Bl. 27a ist der Wortlaut folgender (die bei Raym. weggelassenen oder veränderten Worte setzen wir in Klammern): „Rabbi Jose spricht: [Wenn du] den Lohn der Gerechten [in der Zukunft erkennen willst], komm u. lerne vom ersten Menschen, dem nur Ein Gebot u. zwar

Komme und lerne die Gerechtigkeit (z'khûth) des M. und den Lohn der Gerechten vom ersten Menschen, dem nur Ein Gebot und zwar ein »Du sollst nicht« gegeben war und es übertrat; sieh, wie viel Todesstrafen sind über ihn und über seine sämtlichen Nachkommen verhängt worden bis ans Ende der Zeiten! Welche göttliche Eigenschaft ist nun größer, die der Güte oder die der Strafgerechtigkeit? Sprich: die Eigenschaft der Güte ist größer und die der Strafgerechtigkeit geringer. Wird dann nicht der König M., der sich kasteiet und quält für die Gottlosen, wie geschrieben steht (Jes. 53, 5): Aber er ist um unserer Missethat willen verwundet, — um so viel mehr alle Geschlechter insgesamt gerecht machen? Das ist's, was geschrieben steht (Jes. 53, 6): Aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn." Auch hier ist das der Gegenwart angehörende Leiden des M. eine Selbstkasteiung. Sie ist die von Gottes Güte angeordnete Buße, durch welche allen Geschlechtern Israels die ihnen mangelnde Gerechtigkeit verliehen wird, sodaß sie nun im stande sind, den den Gerechten verheißenen Lohn in Empfang zu nehmen. — Das vorher mitgeteilte Citat aus Bereschith Rabba von Mosche ha-Darschan ist das einzige unter den von Raym. Martini aus diesem Werk des 11. Jahrh. für das M.-leiden mitgeteilten, für welches in der älteren Litteratur die Quelle

ein „Du sollst nicht" gegeben war und der es übertrat; sieh wie viel Todesstrafen sind über ihn u. über seine sämtlichen Nachkommen verhängt worden bis ans Ende der Zeiten. Welche göttliche Eigenschaft ist nun größer? [Ist] die Eigenschaft der Güte [größer], oder die der Strafgerechtigkeit? Sprich: die Eigenschaft der Güte. [Wenn] die Eigenschaft der Strafgerechtigkeit geringer [ist, siehe, wie viel Todesstrafen sind über ihn u. über seine sämtl. Nachkommen verhängt worden bis ans Ende der Zeiten! Wer sich fern hält von verwerflichem Opfer (piggûl 3 M. 7, 18) u. von dem übriggelassenen Opferfleisch (nothâr 3 M. 19, 6), u.] wer sich kasteiet [am Versöhnungstage], wird er nicht um so viel mehr gerecht machen (Verdienst schaffen für) [sich u. seine] sämtl. Nachkommen [bis ans Ende der Zeiten]?" — Der Text Martinis ist eine verkürzte Form des hier mitgeteilten. Das bei der Deutung auf den M. doch nicht mehr ganz passende „Lohn der Gerechten" verrät, daß diese Deutung erst nachträglich dem Stoffe aufgeprägt ist.

nicht zu finden ist.* Wenn die Auffassung des M.-leidens als Selbstkasteiung auch nicht von M. ha-D. selbst stammen muß, so ist sie doch sicherlich eine sehr spät aufgekommene. Das Siphracitat wäre das einzige, und schon deshalb zweifelhafte, dagegensprechende Zeugnis. Aber es gibt sich deutlich genug als bloße Umwandelung des ursprünglichen, ebenso sehr dem Zusammenhang als der ganzen Haltung von Siphra entsprechenden Wortlauts. Pusey (in Neub.-Dr. I p. LXXV) verteidigt den Text Martinis durch den Hinweis auf die schwächliche Argumentation des gegenwärtigen Siphratextes, welcher an die Beobachtung einiger ritueller Observanzen einen ganz unbegreiflich überschwenglichen Lohn knüpfe. Das für uns Begreiflichere ist aber nicht deshalb das Ursprüngliche. Raymundus Martini hat entweder ein Siphramanuskript besessen, welches an dieser Stelle korrigiert war, oder er hat sein Citat einem Sammelwerk entnommen, welches alte Überlieferungen ähnlich bearbeitete, wie das Bereschith Rabba jenes Mosche ha-Darschan.**

c) Die Stellung der jüdischen Theologie am Schlusse des Jahrtausends.

Die ersten Vertreter einer jüdischen Theologie am Schlusse des Jahrtausends haben sich zur Lehre vom leidenden M. verschieden gestellt. Saadja weiß nichts von ihr. Den Tod des M. ben Joseph bezeugt er;*** der Davidide aber erscheint nach

* Was Beresch. R. v. M. ha-D. zu 1 M. 1, 1 mitteilt vom Entschluß des M. zu leiden (s. Raym. f. 333), stammt aus Pes. Rabb. Kap. 36; den Einzug des M. zu Esel (B. R. zu 1 M. 49, 10. 11. 14 s. Raym. f. 330. 656) entnahm es Sanh. 98^{a}, das Paradiesesleiden (zu 1 M. 2, 9 s. Raym. f. 334) dem Ma'asê R. Josua b. Levi.

** Neub.-Dr. geben I, S. 9; II, S. 11 ein vermeintlich von Raym. f. 664 aus Thanchuma mitgeteiltes Citat. Aber das wirkliche Thanchumacitat Martinis, noch jetzt in Midr. Thanch. vorhanden (s. Ausg. Buber, Bemidbar Bl. 4^{b}; Ausg. Amsterd. 1733 f. 52^{c}; Jalq. Sch. I, 201^{d}), wird von Raym. in der Übersetzung durch die Worte „Haec Glossa" abgeschlossen. Was folgt — und dies ist das von Neub.-Dr. mitgeteilte Stück —, stammt vom Kommentator R. Nachman. Wir lassen es deshalb unberücksichtigt.

*** S. oben Teil I, S. 15.

ihm, Emunôth w·de'ôth, Kap. 8, und besiegt Edom, ohne irgend welches Leiden erdulden zu müssen. Seine Theologie scheint überhaupt für den Stellvertretungsgedanken keinen Raum gehabt zu haben. Er führt Kap. 5 aus, daß über die vollkommenen Gerechten wohl auch zuweilen Leiden verhängt werden, aber nur damit sie ihnen durch Belohnung im Jenseits vergolten werden können; „denn die Zuteilung des Guten ist wertvoller, wenn sie auf dem Wege rechtlicher Vergeltung geschieht, als auf dem Wege der Gnade". Er bezieht in Kap. 8 Jes. 61, 1–3 „Der Geist des HErrn HErrn ist über mir rc." auf den M., ohne aber deshalb den „Knecht" von Jes. 53 von demselben zu verstehen.* Aus seiner arabischen Übersetzung von Jes. 52, 13 ff. (in Neub.-Dr. I S. 18 f.), in welcher „mein Knecht" 52, 13 wiedergegeben ist durch „mein Gesandter", „der Gerechte, mein Knecht" 53, 11 durch „der Gerechte, wie jener mein Gesandter", läßt sich zwar nichts Bestimmtes erschließen. Nach Jepheth ben Ali's Zeugnis (Neub.-Dr. I, S. 20)** wird man aber bei dem „Gesandten" an Jeremia zu denken haben, während die Erwähnung des Gerechten in 53, 11 wohl die Anwendung des von Jer. Gesagten auf die Propheten oder die Gerechten überhaupt nahelegen soll.

Rabbenu Haj (gest. 1038), den man den letzten der

* In der hebr. Übersetzung Ibn Thibbons wird Kap. 5 der Ausdruck „geplagt und gemartert ward er" aus Jes. 53, 7 auf den um eigner Sünde willen leidenden übertragen. Die von S. Landauer bei der Herausgabe des arab. Originals Kitab al-Amânât wa'l-I'tiqâdât (Leiden 1880) benutzten zwei Handschriften enthalten den Passus nicht.

** Ein Vertreter der Deutung auf Jeremia ist auch Jehuda ben Bileam (um 1080 lebend), s. Neub.-Dr. I, S. 384 f. — Die großen Nachfolger Saadjas auf dem Gebiet der Dogmenbildung, Mosche ben Maimon (gest. 1204) und Joseph Albo (gest. 1444), verhalten sich verschieden. Der erstere bezieht zwar Jes. 52, 15 u. 53, 2 auf den M., weiß aber nichts von einem M.-leiden, nimmt also einen ähnlichen Standpunkt ein, wie Thargum Jonathan, s. Iggèreth Themân (Ausg. von David Holub in d. Übers. Ibn Thibbons, Wien 1873, S. 48). Albo dagegen, wie vor ihm der Dichter und Denker Juda ha-Levi (gest. um 1150) in Al-Chazari II, 34. 35. 44., versteht Jes. 53 von Israel, macht aber davon die Anwendung auf die Gerechten, deren Leiden eine Sühne ist für ein Land, ein Volk, ja eine ganze Welt, s. 'Iqqarim IV, 13 (Ausg. Venedig 1544, Bl. 122a).

Gaonen nennen kann, mit welchem diese letzte Spur einer Centralleitung des zerstreuten israelitischen Volkes schwand, unterscheidet sich in seiner Schilderung der Heilszeit* nur wenig von Saadja. Er redet wohl von der Gerechtigkeit (z·khûth) der vollkommenen Gerechten, welche auch Anderen zu gute kommen kann. Auf den M. wird dieser Gedanke aber nicht angewandt. Der Davidide, nach der Tötung des M. ben Joseph mit Elia auftretend, kämpft, nachdem er eine Zeit lang ruhig in Jerusalem regiert hat, gegen Gog und zwar mit dem vollsten Erfolge. Daran schließt sich die vollständige Sammlung aller dann lebenden Israeliten und die Auferweckung der entschlafenen Gerechten oder Bußfertigen aus Israel, während die nicht im Kriege getöteten Heiden sämtlich durch Beschneidung Israeliten werden. Am Schluß der M.-zeit folgt die Herstellung einer neuen Welt und eine zweite Auferstehung für die, welche in der M.-zeit starben. Die ganze Heidenwelt, soweit sie nicht durch Übertritt zum Judentum den einzig vorhandenen Heilsweg beschritten hat, und die ohne Buße gestorbenen gottlosen Israeliten haben an dem nun folgenden ewigen Leben keinen Teil. Sie verbleiben offenbar der Gehenna. Für ein messianisches Leiden findet sich nirgends eine Stelle. Der offizielle „Rabbanismus" lehnt es offenbar ab, sich damit zu befassen.

Auf karäischer Seite finden sich zwar auch solche, welche wie die von Jepheth ben Ali (Neub.-Dr. I, S. 20 ff.) Erwähnten bei Jes. 53 an die maskilîm d. h. jene besonders „einsichtigen" und frommen Vertreter des Karaismus dachten** oder doch nur die Herrlichkeitsaussagen des Kap. auf den M., das übrige auf den im Exil befindlichen „Samen Davids" bezogen. Aber gerade die hervorragendsten Karaiten verstanden Jes. 53 mit Einschluß der von Leiden handelnden Stellen vom M., so nach

* S. sein Gutachten in Ta'am Zeqenim, Frankf. a. M. 1854, Bl. 59 ff.

** Jepheth ben Ali (um 980 lebend) kann nur von Karäern reden, welche noch im ersten Jahrtausend lebten; spätere Vertreter derselben Auslegung sind Jakob ben Ruben der Karäer (um 1170), s. Neub.-Driv. I, S. 59 f., und wohl auch David ben Abraham, das. I, S. 321. — In betreff der Maskitim vgl. S. 55 Anm.

Jepheth ben Ali's Zeugnis schon Benjamin von Nehawend (um 830) und Jepheth ben Ali selbst.* Dieser letztere findet in 52, 14 u. 53, 3 geschildert die Armut, Verachtung und Krankheit des im Exil lebenden M. vor seinem messianischen Auftreten. In diesem Leiden trägt er die Sünden seines Volks, das größere Strafe verdiente, als es ertragen konnte, und nur dadurch vor völliger Vertilgung bewahrt wird, daß der M. einen Teil der Strafe auf sich nimmt (53, 4. 5. 6.). Nachdem er, von Norden kommend, sich in Palästina seinem Volke gezeigt hat, ohne von ihm anerkannt zu werden, kommt für Israel eine Zeit schwerster Bedrängnis.** Schlimmes vor andern hat der M. zu dulden, sein Vermögen wird geraubt, sein Leben bedroht, zuletzt wird er ins Gefängnis geworfen und zum Tode verurteilt 53, 7. 8.). Er wünscht sich nur noch das Grab (v. 9). Da erst wird er gerettet. Mit der Salbung durch Elia beginnt seine Verherrlichung. — So vereinigt Jepheth die bisherigen zwei Hauptströme der Überlieferung, deren einer das M.-leiden auf die Zeit vor dem Auftreten des M. beschränkt, während der andere grade nach demselben die Leidensperiode anheben läßt. Die Krankheit von Sanh. 98 und das Gefängnis von Pes. Rabb. Kap. 34—37 bilden zusammen das M.-leiden, wie es Jepheth in Jes. 53 geschildert findet.***

* Über diese beiden Karäer vgl. Grätz, Gesch. d. Juden V^{2}, S. 203 f. 305 f., Pinsker, Liqqutê Qadmonijjoth, Text S. 44 f. 169.

** Statt des sinnlosen thasarrakath des mit hebr. Buchst. geschr. arab. Manuskripts (Neub.-Dr. I, S. 31) ist zu lesen nicht thahharrakath = es hört auf (so Neub.), sondern thasarrabath = es bricht herein, und zu übersetzen: „Dann, wenn er in das Land Israels kommt, brechen herein die Bedrängnisse und die Bedrückung; und dies ist die Zeit der Not für Jakob (Dan. 12, 1)."

*** Mit gutem Grunde sind völlig unberücksichtigt geblieben die auf Jes. 52, 13 basierten Zeugnisse für die hohe Stellung des M., da, wie aus Tharg. Jon. zu sehen, ein messianisches Verständnis von Jes. 52, 13 noch nicht beweist, daß auch das Leiden von 52, 14 u. 53 auf den M. bezogen worden ist. Übrigens findet sich die messianische Auslegung von Jes. 52, 13 abgesehen von Tharg. Jon. erst in nachthalmudischer Zeit, s. Thanchuma, Ausg. Buber, Bereschith 70^{a}; Midr. zu Ps. 2, 7; Agadath Bereschith (Jell. IV, S. 61); Bereschith. R. (v. M. ha-D.) zu 1 M. 28, 10 bei Raym. f. 312. 330; Pesiqtha Zutartha zu 4 M. 24, 7, Ausg. Wilna 1880 Bl. 129^{a}; Raschi zu Jes. 52, 13 bei Raym. f. 311; Jalq. Schim. II 53^{c}, 85^{b}. — Das in Neub.-Dr. I, S. 330 f. aus Handschriften mitgeteilte Lied Israels (Nagara?) mit messian. Beziehung von Jes. 52, 13 findet sich in Machzor qatan (Konstantine), Ausg. Livorno 1872, Bl. 62^{ab}.

3. Die Geschichte der Tradition vom leidenden Messias.

Die nun zu beantwortende Frage nach der „Geschichte" der rabbinischen Lehre vom M.-leiden ist in älterer Zeit überhaupt nicht gestellt worden. Die christlichen Darstellungen dieser Lehre seit Raymundus Martini (um 1280) dienten nur dem praktischen Zwecke des Nachweises, daß der den Juden anstößige Sühnetod Christi ihrer eigenen Lehrtradition vom M. entspreche. Man setzte dabei voraus, daß dieselbe lediglich eine Fortsetzung des alttestamentl. Lehrzeugnisses sei, dem erst die spätere Synagoge sich entzogen habe. Joh. Andr. Eisenmenger (Entdecktes Judenthum II, S. 758) ist gewiß, daß die alten Juden „wie billig" Jes. 53 vom M. verstanden, und nennt es deshalb eine freventliche Bosheit, wenn die späteren anders auslegen wollen. Schöttgen II, S. 550 begnügt sich damit, auf den in der Frage nach dem M.-leiden bestehenden Gegensatz zwischen früherem und späterem Judentum aufmerksam zu machen. In seinem Programm „Der alten Jüdischen Kirche Gedancken über das Evangel. Lied: Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld," Dresden 1750, nennt er die Stellung der späteren Juden einen Abfall von dem uralten Glauben der Väter. Noch Wünsche (Die Leiden des M., S. 4) will „beweisen, daß die alte Synagoge sich den M. nie anders vorgestellt und gedacht habe, als leidend und für die Sünde des Volkes sich opfernd."* Daß

* Öhler-v. Orelli, Artikel „Messias" in Prot. Real-Encykl.^{2} IX S. 670 redet wenigstens davon, „daß die ältere jüdische Tradition . . . den Abschnitt Jes. Kap. 53, und zwar diesen einstimmig, auf den Messias bezogen hat." Dies soll nach Hulsius, Theologia Judaica (1643) S. 321 „feststehen". Godet, Commentar zu d. Ev. Johannes^{2} II S. 80 behauptet sogar von der Zeit Jesu, daß man Jes. K. 53, Sach. 9, 9; 12, 10 einstimmig vom Messias verstanden habe. Wie er sich mit der Thatsache, daß ein leidender Messias dem damaligen Judenvolke ein Ärgernis war (vgl. Nathanael II, S. 106 f.) auseinandersetzt, ist mir unbekannt.

der ältere und älteste Rabbinismus doch auch der Stimmen genug aufweist, welche von einem leidenden M. nichts zu sagen wissen, daß die Tradition vom M.-leiden ins Ganze genommen nur einem dünnen Faden gleicht, der durch das Gewebe der rabbinischen Messianologie sich hindurchzieht, daß von einer offiziellen Anerkennung dieser Lehre zu keiner Zeit irgend welche Spur nachzuweisen ist,* — dies alles bleibt völlig unberücksichtigt. Solchen Ausführungen gegenüber konnten die Juden mit einem gewissen Recht, wie Mosche ben Nachman in seiner öffentlichen Disputation mit Paulus Christiani (i. J. 1263) sich darauf berufen, daß den von den Gegnern angezogenen rabbinischen Aussprüchen nicht selten ein normativer Charakter abgehe.** Neuere wissenschaftliche Behandlungen des Stoffes, wie L. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate (S. 157 f.), E. W. Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments (III, 2² S. 108 ff.) T. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah (II³ S. 220 ff.) zeigen nun auf verschiedene Weise, wie die Lehre vom leidenden Messias aus dem alten Testament entwickelt (so Hengstb. u. Cheyne), oder aus der „gesunderen Lehre" der Essäer stammend oder endlich durch die Exilsnöte hervorgetrieben (beides von Berth. vorgeschlagen), zur Zeit Christi nicht unbekannt gewesen sei, wenn auch nur von Wenigen vertreten. E. B. Pusey in seiner Einleitung zu Neubauer-Driver, The fifty-third Chapter o Isaiah (II, S. XLI) redet nur davon, daß selbst im Lehrstreit mit den Christen der Glaube an einen sterbenden M. im zweiten Jahrhundert nicht erloschen war. Da für ihn (vgl. a. a. O. S. V) der Sohar immer noch als ein Produkt dieses Jahrhunderts gilt und also auch die Zeugnisse dieses späten Werks vom M.-leiden für jene alte Zeit zur Verwendung kommen, kann er

* Kein Thargum, keiner der alten Midraschim zum Pentateuch, weder Pesiqtha de Rab Kahana noch Midrasch Thanchuma haben die Lehre vom leidenden Messias aufgenommen. Auch der jerusalemische Thalmud hat sie nicht.

** S. Abarbanel in Jeschu'ôth Meschichô (geschr. 1498) II, 2, 1. Ausg. Königsberg 1861 Bl. 39ª; vgl. Grätz, Gesch. d. Juden VII, S. 131.

allerdings nicht einmal von einer zeitweiligen Abnahme und späteren Verstärkung des Interesses für den in Frage stehenden Lehrpunkt mit Recht reden. Hengstenberg und Cheyne geben dagegen zu, daß der Glaube an ein M.-leiden erst allmählich Besitz Vieler geworden sei. Hengstb. findet die Ursache davon in dem christlichen Einfluß, welchem das seit der Tempelzerstörung unbefriedigte Versöhnungsbedürfnis entgegengekommen sei; Cheyne denkt an die Wirren des jüdischen Krieges, welche die Gemüter vieler dieser Lehre zugewandt haben möchten, vielleicht nicht ohne dazukommende den Juden unbewußte Einwirkung des Christentums. — Aber, wie man auch zu den Worten Simeons (Luk. 3, 34. 35) und des Täufers (Joh. 1, 29. 36.) sich stellen mag,* immer handelt es sich um Aussprüche, die nicht einmal bei denen, welche sie hörten, Verständnis fanden, deren Nachwirkung nur innerhalb der christl. Kirche zu spüren ist, während die übrige jüdische Welt, wie sämtliche jüdische Schriften der ersten Jahrhunderte vor und nach Christo beweisen, davon völlig unberührt blieb.** Von dem wirklichen Inhalt des Zeugnisses von Justinus Martyr ist schon oben die Rede gewesen. Jahrhunderte hindurch hat das Judentum als solches, von den christlichen Kreisen abgesehen, keine Lehre von einem leidenden oder gar sterbenden M. gehabt. Was später zwar nicht als „Lehre" des Judentums, sondern als Meinung einer nicht zu großen Zahl jüdischer Männer erscheint, ist nicht aus jenen etwa zu Christi Zeit nachzuweisenden Anfängen herausgewachsen, sondern von ihnen unabhängig als etwas Neues erstanden. Dieser Sachverhalt ist zum ersten Mal anerkannt worden von De Wette in seiner Commentatio de morte J. Chr. expiatoria S. 41 ff., dann von Castelli, Drummond, Hamburger und Stanton. Von dieser Grundlage aus tritt die Frage nach der Entstehung der rabbinischen Lehre vom leidenden M. in ein neues Stadium. Ihr wirklicher Ursprung will erkannt sein.

* S. oben S. 30 Anm. 2.

** Vgl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volks im Zeitalter Jesu Christi², II S. 464; Drummond S. 358 f.; Stanton S. 123.

De Wette und Drummond vermuten hier wiederum die Wirkung christlichen Zeugnisses. Castelli weist auf die Möglichkeit einer Fortbildung der jüdischen M.=lehre, in welcher im Laufe der Jahrhunderte nachträglich eine Entwickelung sich vollzogen habe ähnlich derjenigen, welche früher zur Entstehung der christl. Lehre vom leidenden M. geführt hatte. Dieselbe sei entweder selbständig vor sich gegangen, oder unter dem stillen Einflusse christlicher Umgebung, dem man sich auf die Dauer nicht entziehen konnte. Hamburger sieht dagegen in ihr eine Frucht des jüdischen Mysticismus, der im zweiten Jahrh. genötigt war nach Bar=Kochbas Tode den M.=glauben durch eine Wandelung der M.=lehre zu retten.

Da fast ausnahmslos das 53. Kap. des Jesajabuches allem zu Grunde liegt, was die Rabbinen vom M.=leiden sagen und nur gelegentlich etwa Worte aus Psalm 22 oder 89 hinzugenommen werden, während Sach. 12, 10 hier niemals berührt wird, so muß in dieser Weissagung des Exilspropheten die Quelle gesehen werden, aus welcher geschöpft worden ist.* Wie kam man aber dazu, aus einem längst bekannten Prophetenwort eine neue Lehre zu entwickeln? — Der bloße Hinweis auf den jüdischen Krieg oder den Fall Bar=Kochbas genügt keinesfalls. Beide Leidenszeiten brauchten nur die Sehnsucht nach der Herrlichkeitserscheinung des M. zu stärken. Wenn Leidenszeiten die

* Auch die Leidensschilderungen in Pesiqtha Rabb. Kap. 34—37 beruhen ganz auf Jes. 53. Aus V. 8ª schloß man, wie Saadja u. Jepheth ben Ali, auf Gefangenschaft. — Das Leidensbild von Jes. 50, 4—10, nach unserer Meinung vom Knechte Jahves zu verstehen (jedes „Ich" in Jes. 40—66, das nicht das „Ich" Gottes oder des Volkes bezw. Zions ist, ist das „Ich" des „Knechts", des eigentlichen Autors aller prophetischen Verkündigung dieser Kapitel, dem der Verfasser derselben gleichsam nur seine Feder leiht), wird dagegen nie vom M. verstanden, sondern von Jesaja. Vgl. Pes. Rabb. Bl. 151ª (zu Jes. 50, 4. 5), Wajjiqra R. 10, 2 (zu V. 6), Thosephtha Baba qamma 9, 31 (zu V. 6), Midr. zu Psalm 60, 1 (zu V. 8). Berakh. 6ᵇ, Bereschith R. 60, 1 (zu V. 10). Daneben wird aber 50, 4—7 von Thanna de Bê Elijjahu R. 18, Bl. 63ᵇ, Th. de Bê El. Z. 14, Bl. 128ª auf jeden Frommen oder Gelehrten bezogen. — Ebenso wenig gilt Mich. 4, 14 als messianische Weissagung, s. Thosephtha Baba qamma 9, 31, Wajjiqra R. 10, 2, Ekha R. 1, 25.

Lehre von einem leidenden M. hervortreiben mußten, so hatte es deren doch vorher schon genug gegeben. Am wenigsten ließ sich Bar=Kochbas Untergang dadurch rechtfertigen, daß man von einem gegenwärtigen oder künftigen Leiden des Davididen sprach. Auch der Einfluß des Christentums erklärt diese neue Lehre nicht recht. Es ist doch weder ein deutlich erkennbarer Anschluß an eine spezifisch christliche Versöhnungslehre nachzuweisen, noch ein irgendwo hervortretender Gegensatz gegen eine solche. Nachdem mit dem zweiten Jahrh. die engeren Berührungen zwischen Synagoge und Kirche ein Ende nahmen, ist die Kenntnis des Christentums und seiner Lehren bei den Juden sehr gering. Die Erwähnungen christlicher Dinge im Thalmud und besonders auch in den jüdischen Apostellegenden* beweisen das.

Welche Zeit ist aber wirklich als die Entstehungszeit der Lehre vom M.=leiden zu bezeichnen? Zunächst ist zuzugeben, daß die Namen der redenden Rabbinen keine sicheren Indizien für das Alter der in Frage stehenden Aussprüche sind. Je länger desto weniger trug man Bedenken Neues alten Autoritäten in den Mund zu legen.** Als ziemlich allgemein anerkanntes Resultat der bisherigen litterar=kritischen Arbeit auf rabbinischem Gebiet wird nur gelten können, daß das rabbinische Schrifttum des ersten Jahrtausends sich in zwei Hälften scheiden läßt, deren Grenze das Aufkommen des Islams im 7. Jahrh. bildet. Die Schriften des 3. bis 7. Jahrh. zerfallen wieder in zwei Gruppen. Mischna, Thosephtha, Mekhiltha, Siphra, Siphre, Thargum Onkelos gehören der älteren an; Gemara Jeruschalmi und Babli, Thargum Jonathan der jüngeren. An der Grenze stehen Bereschith Rabba, Wajjiqra Rabba, Ekha Rabba, Ruth Rabba, Esther Rabba. Alle übrigen größeren und kleineren Midraschwerke gehören in die zweite, vom 8. bis 10. Jahrh. reichende Periode, der auch Thargum Jeruschalmi I und II zum Pentateuch und das

* S. Jellinek, V, S. 60 ff., VI, S. 9 ff. 155 f. und Edersheim, Life and Times II, Appendix XVIII. Erst bei den jüdischen Theologen von Saadja ab steht dies wieder anders.

** Vgl. Weiß, Dôr Dôr w'dor'schâw III, Wien 1883, S. 27; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 316 ff.

Thargum zu den Hagiographen zugewiesen werden muß. Einzelne Schriften, wie Bemidbar Rabba und Debarim Rabba reichen noch über die Wende des Jahrtausends hinaus.* — Bedeutsam genug ist es nun, daß die ältere Gruppe der ersten Periode (da das Siphracitat Martinis zu streichen ist) kein einziges Zeugnis vom M.-leiden enthält, daß innerhalb der jüngeren Gruppe auch nur jene vereinzelten Aussprüche der Gemara in Traktat Sanhedrin sich finden, zu welchen man vielleicht das Citat aus Ruth Rabba rechnen darf. Alle sonstigen Zeugnisse gehören der zweiten Periode an und beschränken sich übrigens auf einen bestimmten kleinen Kreis, auf die Schriften Pesiqtha Rabbathi, den Midrasch zu den Psalmen und zu Samuel und einige jener kleinen Midraschim, die Jellinek gesammelt. — Nach ihrem Inhalt (um auch dies hier zugleich zu überschauen) sind diese Zeugnisse folgendermaßen zu gruppieren. Sehen wir ab vom Thargum Jonathan zu Jes. 53 und Midrasch zu Psalm 18, 1, die nur von vorübergehender Verachtung des M. durch Israels Feinde reden, so sind die meisten — und zwar in beiden vorher bezeichneten Perioden — darin einig, daß ein in der Gegenwart schon vorhandenes, bis zur Erlösungszeit sich fortsetzendes Leiden für den M. anzunehmen ist. Ein Fortschritt ist dabei nur darin zu beobachten, daß die älteren, Gemara Sanhedrin 93^{b}, 98^{ab}, Midrasch zu Psalm 2, 6, Midrasch Schemuel Kap. 19, Pesiqtha Rabbathi Kap. 31, Qalir an eine irdische Existenz des M. und an ein Krankheitsleiden denken, während die jüngsten, Sepher Hekhaloth, Seder Gan 'Eden, Ma'ase de R. Josua ben Levi, Midrasch Konen den M. in das Paradies versetzen und nur an schmerzlicher Ungeduld leiden lassen. Danebenher gehen die wenigen Aussagen über ein M.-leiden, das erst mit dem öffentlichen Auftreten des M. beginnt und entweder besteht in bloßer zeitweiliger Nichtanerkennung durch die Juden (so Nisth'roth R. Schim. ben Jochaj), oder in Einkerkerung durch die Weltvölker unter dem Spott der Volksgenossen (so Pes. Rabb. Kap. 34—37), oder endlich in einem vorübergehenden Verlust der Königsherr-

* Vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge; Weiß, a. a. O. Bd. II, III; H. Strack, Art. „Midrasch" in Prot. Real-Encycl.[2] Bd. IX.

schaft nach erfolgter Anerkennung (so Ruth Rabba 5, 6). Jepheth ben Ali faßt gegenwärtiges und zukünftiges Leiden in ein einheitliches Bild. Mosche ha Darschan hat neben schon bekanntem altem Material die sonst nur in jenem Siphracitat vertretene Auffassung vom M.-leiden als einer Selbstkasteiung des M. zu Israels gunsten. Ein Sühnwert dieses Leidens wird dabei von Allen angenommen, derselbe nur von Pes. R. Kap. 34—37 und von Qalir mit besonderem Nachdruck betont.

Nach dem Gesagten wird das 3. bis 6. Jahrh. als die Zeit des Aufkommens der Lehre vom leidenden M. zu betrachten sein,* das 7. bis 10. als die Zeit ihrer weiteren Entwickelung. Ganz in derselben Weise ist in der Beschäftigung mit der Person des M. überhaupt ein Fortschritt zu beobachten. Die jüngeren Schriften reden ungleich häufiger von ihm als die älteren. Und wie es in der babylonischen Gemara besonders Traktat Sanhedrin ist, der die Person des M. in den Vordergrund stellt, so sind es unter den jüngeren Schriften eben auch Midrasch Thillim und Pesiqtha Rabbathi, welche nicht nur den leidenden M., sondern den M. überhaupt mit Vorliebe erwähnen.** Das je länger desto lebhaftere Betonen der Lehre vom leidenden M. ist also im Zusammenhang mit dem in gewissen Kreisen gesteigerten allgemeinen messianischen Interesse zu begreifen.

* Damit stimmt der aus Angaben der Gemara zu erhebende Thatbestand. Das dem Ausdruck nach auf hohes Alter deutende „die Lehrer sagen" von Sanh. 98^{b} verrät in Wirklichkeit, daß man den eigentlichen Autor des betr. Ausspruches nicht kannte, da doch nicht anzunehmen ist, daß jener M.-name wirklich allgemein üblich gewesen ist, wofür jegliche Spur in der sicher alten Litteratur fehlt. Die ganze Erörterung über die M.-namen sieht sehr danach aus, daß eben nur der Versuch gemacht werden sollte, dieselben zu den verschiedenen Gelehrtenschulen in Beziehung zu setzen. Die Erzählung von Sanh. 98^{a} ist selbstverständlich sagenhaft, wird also nicht wirklich der Zeit jenes Josua ben Levi angehören. Nur der Ausspruch R. Alexanders von Sanh. 93^{b} könnte von dem palästinensischen Amoräer dieses Namens stammen, der wohl im 3. Jahrh. lebte (vgl. über ihn Frankel, Mebo ha-Jeruschalmi, Bresl. 1870 Bl. 64^{a}, Seder Thannaim wa-Amoraim, Ausg. Warschau 1882 Bl. 26^{a}); dafür ist er aber auch der am wenigsten besagende.

** S. Zunz, Literaturgesch. d. synagog. Poesie S. 603.

Wie schon bei der Frage nach dem Aufkommen der Tradition von einem Messias ben Joseph bemerkt wurde, waren es die Zeiten schweren Drucks, welche nicht nur die M.=hoffnung neu belebten,* sondern bei dem engen Zusammenhang dieser Hoffnung mit den Weissagungen der Propheten zu sorgfältigerem Schriftstudium führen mußten. Was die Kirche that, um sich mit ihrer Herkunft auseinanderzusetzen und sich der Synagoge gegenüber zu rechtfertigen, das that die Synagoge, die über ihre Herkunft nicht im Zweifel war, um ihre Zukunft festzustellen, um ihrem Glauben an endlichen Sieg über römisches Reich, Christentum und Islam neue Stützen zu geben. So kann es nicht Wunder nehmen, daß Manche anfingen, in dem Knecht des HErrn des Jesajabuches, der Israel wieder herstellen und den Völkern als gewaltiger Herr gegenübertreten soll, den Messias wiederzufinden. Und es ist begreiflich, daß man für gewöhnlich nur die schon bekannten Züge des M.=bildes im Bilde des „Knechts“ nachzuweisen versuchte, woraus die Nötigung erwuchs alles damit nicht Stimmende umzudeuten oder auszuscheiden. Eine Bereicherung der altüblichen Messianologie wurde nur insoweit vollzogen, als sie durch den eigenen Gedankenkreis längst vorbereitet war. Den M. nicht lediglich als König und Feldherrn, sondern auch als Lehrer und Vertreter der Thora auftreten zu lassen, wie es Jes. 42 u. 53 an die Hand gab — dies kostete der jüdischen Gelehrtenwelt keinen schweren Entschluß. Darüber hinauszugehen und das alte Dogma, daß man vom M. vor seinem königlichen Auftreten nichts wisse, zu durchbrechen, schien unmöglich. So ist die Stellung des Thargum Jonathan zu begreifen, und ihm werden die meisten Gesetzeslehrer gefolgt sein Man konnte sich doch sogar darauf berufen, daß Jes. 52, 13—15 schon von einem mit Macht und Herrlichkeit erscheinenden M. redet. Wie sollte der von Völkern und Königen Angestaunte

* Dies zeigt sich auch in dem zu solcher Zeit regelmäßig zu beobachtenden Auftreten von Männern, welche den messianischen Beruf für sich in Anspruch nehmen. Bar Kochba erscheint in der Zeit schwersten römischen Druckes (i. J. 132), Serene und Abu Isa (i. J. 720 bez. 740) unter der Herrschaft der Araber, s. Grätz, Gesch. d. Juden V^2 S. 162 ff. 434 ff.

noch leiden oder gar sterben? In diesem Zusammenhang schien von einem messianischen Leiden nicht die Rede sein zu können. Einige wenige nur, vielleicht solche, die mehr ihren Gemütsbedürfnissen als dem Verstande folgten, sahen darüber hinweg und nahmen alle Folgen der Kombination des „Knechtes“ mit dem M. auf sich. Sie waren nun genötigt dem M.=bilde Leidenszüge einzufügen. Jes. 53 gab keine deutliche Auskunft über die Zeit und die besonderen Umstände des Leidens. So war im Bereich der schon vorhandenen Überlieferungen der passende Ort für dasselbe zu suchen. Da man fast allgemein den M. als schon vorhanden dachte, jedenfalls einen Menschen in ihm sah, der vor seinem königlichen Auftreten verborgen lebt, lag es nahe genug, dieser Zeit seiner verborgenen Existenz das Leiden zuzuweisen. Sollte der M. von Rom kommen, so war Rom die Stätte desselben. Wäre bei der Aufnahme der Lehre vom leidenden M. der bestimmende Wunsch gewesen, an ihm einen Versöhner zu haben, so hätte das in den Aussagen über ihn mehr hervortreten müssen. Er war in Wirklichkeit nur ein besonders Hervorragender unter jenen Vollkommenen, die die Sünden ihrer Zeitgenossen durch ihre Leiden sühnen. Man nahm allgemein an, daß die messianische Parusie durch Israels Sünden aufgehalten werde.* Nahe genug lag es, dies Hindernis nun durch die Leiden des M. selbst entfernen zu lassen. Dabei kam die seit dem 7. Jahrh. sich zeigende, besonders in der Geschichte des Gottesdienstes sichtbar werdende größere religiöse Innigkeit und ein sich steigerndes Schuldbewußtsein dem Verständnis der messianischen Leiden zu gute. Wenn Midrasch Thanchuma, Ausg. Buber, Bemidbar Bl. 7b, 23a von der Gerechtigkeit der Väter redet, welche für Israels Sünde eintretend das messianische Heil ermöglicht, oder Thanna de=Bê Elijjahu Rabba K. 30 von den für denselben Zweck wirksamen Gebeten Rahels, so sagt Pesiqtha Rabbathi Kap. 34 (vgl. Midr. zu Psalm 72, 17) eben nur dasselbe vom Messias. Damit, daß man in späterer Zeit sich anschauliche Bilder von der M.=

* S. Sanh. 97b, Jer. Joma 38c, Tha'anith 63a; Castelli S. 184, Weber S. 333 f.

zeit zu entwerfen suchte, in welchen im Anschluß an Sach. 12 u. 14, auch Dan. 12 Not und Drangsal ihren Platz fanden, hing es zusammen, daß Einzelne das M.-leiden eben in jene letzte Zeit höchster Bedrängnis setzten. Der Leidende von Jes. 53 ist ein von seinem Volke nicht anerkannter König, oder er ist der gemäß alter Tradition wie Mose erst hervortretende, dann auf eine Weile verschwindende Befreier des Volks. So entging man auch der in einer Zeit fortschreitender Entwickelung und größeren Verkehrs zwischen den verschiedenen Judengemeinden immerhin mißlichen Annahme eines durch die Jahrhunderte hindurch sich fortsetzenden Leidens jenes großen Unbekannten in Rom. Dasgleiche Bedürfnis wird auch dazu geführt haben, daß man den M., den doch niemand gesehen hatte, in das Paradies versetzte, um ihn von dorther erscheinen zu lassen. Dort aber war ein anderes Leiden als das der Ungeduld wegen des Verziehens der Erlösungszeit nicht möglich. Sobald man Selbstquälung für verdienstvoll hielt, wovon Sepher Chasidim (um 1200) ein drastisches Beispiel* mitteilt, bestand kein Hindernis das messia-

* In Sepher Chasidim Nr. 528 (Ausg. Warschau 1879, S. 128) heißt es: „Erzählung von einem Frommen, der im Sommer auf dem Erdboden unter Flöhen lag und im Winter seine Füße in ein Gefäß voll Wasser setzte, bis sie im Eise eingefroren waren. Es sprach zu ihm sein Freund: »Warum thust du also . . . .?« Er antwortete: »Ich habe zwar keine schwere Sünde gethan, aber ich muß doch leichte Sünden begangen haben, und darum brauche ich mir nicht schwere Leiden aufzuerlegen. Aber der M. trägt die Sünden Israels, auch die vollkommenen Gerechten tragen Leiden wegen Israels. Ich will nicht, daß ein Anderer meine Sünden trage als ich selbst. Und außerdem will ich Vielen wohlthun; denn wenn der Gerechte Leiden trägt, genießen es Viele, so wie die Welt von R. Eleazar ben R. Schim'on und von unserem heiligen Rabbi [Juda] einen Vorteil hatte, als sie litten und dabei wie mit eigenen Händen ihnen Wohlthaten erwiesen, wie geschrieben steht (Jes. 53, 12): Darum will ich für ihn austeilen unter Vielen [so hier zu übers.].«“ Die Erzählung hat Wünsche S. 85 f. ohne den Schluß aus Jalqut Rubeni mitgeteilt. Von Neub.-Dr. ist dieses Citat aus Jes. 53, ebenso wie diejenigen in Sepher Chasidim 495, 647, 960 übersehen worden. An allen diesen Stellen (auch Seph. Chas. 55, Neub.-Dr. I, S. 337) gilt Jes. 53 allen Gerechten, dem M. nur, weil er zu ihnen gehört. — Askese ist indes schon früher gepflegt worden in jenen oben erwähnten Kreisen der Abelê Zijjon (Maskilim) vgl. S. 55 Anm.

nische Leiden darauf zu deuten, womit dann freilich wieder gegeben war, daß es während der irdischen Existenz des M. von ihm übernommen wurde. — In Bezug auf die Anschauungen vom Heilswert des Leidens läßt sich keine nennenswerte Wandelung erwarten, so lange die alten Anschauungen vom Wert des Leidens der Gerechten und von der dem Volk zu gute kommenden Gerechtigkeit der Väter bestehen blieben und fortgepflegt wurden. Die synagogale Lehre hatte, abgesehen vom Opfer, Sühnmittel und Heilsmittel in Fülle aufzuweisen, noch ehe die Lehre vom Messiasleiden aufkam. Sie hätte eine ganz neue Richtung nehmen müssen, wenn sie dem neu hinzugekommenen Sühnmittel eine centrale Stellung hätte geben wollen. Dazu fehlte der entscheidende Impuls. Es hat darum nichts Auffallendes, wenn von den meisten das niemals allgemein anerkannte neue Lehrstück wieder ausgeschieden wurde. Die von aristotelischer Philosophie in den folgenden Jahrhunderten entscheidend bestimmten jüdischen Denker besaßen dafür kein Verständnis. Nur die kabbalistische Mystik hat sich ihm zugewandt, unbekümmert darum, daß christlicherseits die Berufung auf diese Tradition zu Missionszwecken gerade damals ihren Anfang nahm.

Verwunderung kann es erregen, daß man in der alten Zeit die Überlieferung von Messias ben David und Messias ben Joseph niemals vermengte, daß man nie dazu kam, etwa diesem oder jenem allein Leiden und Tötung zuzuschreiben. Dies dürfte zum Teil schon dadurch verhindert worden sein, daß die aus Sach. 12 hergeflossene Lehre vom Tode jenes M. ben Jos. vorhanden war, noch ehe man in weiteren Kreisen wagte Jes. 53 überhaupt auf den M. zu beziehen. Jene Lehre fand außerdem eine fast allgemeine Anerkennung,* auch bei solchen, die, wie die

* Sie findet sich in beiden Gemaren, Thargum Jeruschalmi, Bereschith Rabba, Midr. Thanchuma Amsterd., Pesiqtha Rabb., Bemidbar Rabba, Bereschith R. v. M. ha-D., bei Qalir und in den meisten jener kleinen von Jellinek gesammelten apokalyptischen Schriften, endlich bei den Gaonen Saadja und Haj. Nur selten werden der leidende M. b. David und der sterbende M. b. Joseph von derselben Schrift gleichzeitig vertreten. Dies ist allein in Pes. R. 1—33, Agadath Bereschith, Midrasch Konên, Nisth'roth

Gaonen Saadja und Haj, ein Leiden des M. ben David auf Grund von Jes. 53 ablehnten. Dadurch war einer Vereinigung von Sach. 12 und Jes. 53 vorgebeugt. Aber auch im Inhalt dieser Weissagungen gab es Hindernisse, die einer solchen entgegenstanden. Der M. von Sach. 12 fiel im Kampf mit den Feinden seines Volkes, nachdem er Jerusalem eingenommen und zum Königssitze gemacht hatte. Wie konnte man ihm das in Jes. 53 geschilderte Leiden zuschreiben? Seinem Sterben konnte es doch sicherlich nicht vorangehen. Und wiederum der M. von Jes. 53 ist eben doch nicht König, steht nicht an der Spitze seines Volkes. Beides liegt noch in der Zukunft, und zwar in einer Zukunft, mit welcher das Leiden für immer ein Ende nimmt. Für die Tötung von Sach. 12 vor den Thoren Jerusalems findet sich da kein Raum. Aus Jes. 53 unabhängig von Sach. 12 für den Davididen eine Tötung zu erschließen schien dadurch ausgeschlossen, daß dort in V. 10 irdische Fortexistenz des „Knechts" ausgesagt ist, ohne daß von einer Auferweckung die Rede wäre.

Weder in der Lehre vom sterbenden M. ben Joseph noch in der vom leidenden M. ben David hat der Rabbinismus vermocht, sich über die Grenzlinien der Gesetzesreligion und der Volksreligion zu erheben. Die hohe Gestalt des Knechtes des HErrn bei Jes., der nicht nur sein Volk, indem er es Gerechtigkeit (nicht bloß Gesetzesübung) lehrt, zu Gott zurückführt, (Jes. 49, 3. 5. 53, 11), sondern der auch den Völkern den Weg zum Retter Jahve eröffnet (49, 6 vgl. 45, 22), indem er dieselbe Gerechtigkeit, die er Israel lehrt, zu ihrem Besitz macht (42, 1–4), der seinem hehren Berufe zu liebe Schmach und Beschimpfung nicht scheut, ja das Schwerste, was man ihm anthut, still duldet, eben damit seinem Volke das Heil erwirkend (50, 4–9. 52, 13–53, 12), — diese Gestalt schrumpft für den Rabbinismus, als dessen Vertreter wir hier Thargum Jona-

Schim. ben Joch. und Bereschith R. v. M. ha-D., auch bei Qalir der Fall. In der Gemara vertritt Tr. Sukka den M. b. Joseph, Tr. Sanh. den M. ben David; in Pes. Rabb. 34–37 weiß man von M. b. Jos. nichts.

than* verwenden, in die eines Königs, dessen Milde nur Israel zu gute kommt (Tharg. Jon. zu Jes. 42, 2. 3), der ein Licht der Völker zu sein scheint nur in sofern er Israel aus ihrer Mitte zurückholt (42, 6. 7), der die Völkerfürsten der Schlachtung (53, 7), die Gottlosen in Israel der Hölle (53, 9) überliefert, dessen Hauptverdienst darin besteht, daß er die widerspenstigen Volksgenossen der Thora Moses unterwirft (53, 11. 12). Selbst das M.-leiden des Rabbinismus, wo es auftritt, hat mit dem Kampfe des Knechtes des HErrn für die Gerechtigkeit nichts zu thun: es besteht in den Schmerzen eines einsamen Kranken oder in der Pein eines von seinem Volk nicht anerkannten, von seinen Feinden mißhandelten Königs. Nur in Thargum Jonathan zu Jes. 53, 12, wenn man dort von einem Leiden reden darf, ist es in Beziehung gesetzt zu der zwar nicht der Gerechtigkeit, aber doch der Thora geltenden Thätigkeit des Messias.

Daß da, wo Jesus von Nazareth, der Heiland der Welt, im Gedanken an das Gotteswort von Jes. 53 in den Tod geht „für die Sünden der Vielen" (vgl. Mark. 14, 24 mit

* Tharg. Jon. versteht messianisch (außer Jes. 52, 13—53, 12) Jes. 42, 1 ff. (vgl. Midr. zu Ps. 2, 7. 43, 3; Pes. Rabb. 161b; Jalq. Sch. II 88d, 104d), 43, 10, wahrscheinlich auch 41, 25 (nach Wajjiqra R. 9, 6. Bem. R. 13, 2, Schir ha-Schirim R. 4, 16). Dagegen denkt Tharg. Jon. zu 41, 27 an den Propheten, während dies anderwärts (so Pesachim 5a, Ber. R. 63, 8, Schemoth R. 15, 1, Wajjiqra R. 30, 16 vgl. Pes. de Rab Kahana Bl. 185b) messianisch gefaßt wird. Für Jes. 49, 1–9 ist die von Tharg. Jon. vertretene Deutung auf Israel die herrschende nach: Mekhiltha Bl. 44a; Joma 86a; Wajjiqra R. 2, 5; Esther R. 7, 10; vgl. Midr. Tanchuma Ausg. Amst. 31d, 65b; Bemidb. R. 20, 19; Thanna de-Bê Elijjahu R. 18, Bl. 69a (diese alle zu 49, 3); Tha'anith 14b, Sanh. 97b; Schemoth R. 15, 17; Qalir, Ba-jamim hahem; Thanna de-Bê Elijjahu Zuta 15, Bl. 129a (zu 49, 7). Auf Jesaja wird bezogen 49, 1 in: Midr. zu Ps. 9, 6. 49, 5; Pes. Rabb. Bl. 129a, vgl. Jalq. Sch. II, 2c, 52b, 60a; Jes. 49, 3 in Siphrê 71a. Messianische Auslegung findet sich für 49, 6 in: Beresch. R. zu 1 M. 41, 44 bei Rahm. f. 645; für 49, 8 in Pes. Rabb. Bl. 146b, 147a, Jalq. Sch. II, 52b. Auf alle gottesfürchtigen Israeliten, die sich selbst demütigen, wird 49, 3 bezogen in: Thanna de-Bê Elij. R. 28, Bl. 94b; 49, 7 in: Derekh Erez Kap. 2 und Th. de-Bê Elij. R. 15, Bl. 52a b; auf die Gerechten bezw. Noah 49, 8. 9 in: Agadaih Bereschith, Jell. IV, S. 12.

Jes. 53, 11, 12), das richtigere Verständnis dieses Kapitels vorhanden war, ja mehr als das, — dies bedarf nun schwerlich noch eines Beweises.

Verzeichnis der benutzten Ausgaben von rabb. Schriften.

Babylonischer Thalmud, Wien 1841—47 fol. || Raph. Rabbinovicz, Diqduqê Soph'rim, Bd. I—XV, München 1867—86. || Nathan b. Jechiel, 'Arûkh, Ausg. Pesaro 1517, Basel 1599. || 'En Ja'aqôb, Ausg. Venedig 1546, Berlin 1709.

Jerusalemischer Thalmud, Venedig (1523.4), Krotoschin 1866. || Raphael Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hieros., Frankf. a. M. 1851.

Thosephtha, Ausg. v. Zuckermandel, Pasewalk 1881.

Mekhiltha, Ausg. v. J. H. Weiß, Wien 1865 [nach dieser Ausgabe habe ich gew. citiert], u. Ed. princ., Konstantinopel 1515.

Siphra, Ausg. v. J. H. Weiß (J. Schloßberg), Wien 1862.

Siphrê, Ausg. v. M. Friedmann, Wien 1864.

Midrasch Rabba, Ed. princ. Konstant. 1512, Ausg. Venedig 1545.

Midrasch Chamesch Megilloth, Ed. princ. (Pesaro) 1519. || Midr. R. u. Midr. Ch. Meg., Ausg. Saloniki 1593, Wilna 1878.

Midrasch Thanchuma, Ausg. Mantua 1563, Amsterd. 1733; Ausg. v. S. Buber, Wilna 1885 [Citate aus dieser Ausgabe stets bes. bezeichnet].

Midrasch Schemuel, Ed. princ., Konstant. 1522. || Midrasch Thillim, Ed. princ., Konstant. 1512 u. Saloniki 1515. || Midrasch Schemuel, Thillim, Mischlê, Ausg. Venedig 1546, Warschau 1875.

Pesiqtha de-Rab Kahana, Ausg. v. S. Buber, Lyck 1868.

Pesiqtha Rabbathi, Ausg. v. M. Friedmann, Wien 1880.

Pirqê Rabbi Eli'ezer, Ausg. Venedig 1544, Amsterdam 1708, Lemberg 1874.

Thanna de Bê Elijjahu Rabba we-Zuta, Ed. princ., Venedig 1598, Ausg. Warschau 1873.

Pesiqtha Zutartha (zum Pentateuch) Wilna 1880.

Jalqut Schim'oni, Ed. princ., Saloniki 1526. 21; Frankf. a. M. 1687.

Ad. Jellinek, Beth ha-Midrasch, Band I—VI, Leipzig-Wien 1853—77.

Ch. M. Horowitz, Beth 'Eqed Agadoth I, Frankf. a. M. 1881.

J. Rosenberg, Qobez Ma'asê Jedê Geonim Qadmonim, Berlin 1856.

R. Kirchheim, Ein Commentar zur Chronik a. d. 10. Jahrh., Frankf. a. M. 1874.

Für die Thargumim:

Biblia Rabbinica, Venedig 1517. 1548, Basel 1618/19. || Thargum Onkelos, Ausg. v. A. Berliner. Berlin 1884. || Prophetae Chaldaice ed. de Lagarde, Leipz. 1872. || Hagiographa Chaldaice ed. de Lagarde, Leipz. 1873. || Pentateuch, Amsterd. 1670 u. Lemberg 1881: Thargum Onkelos, Jeruschalmi I u. II.

Für den liturgischen Stoff:

Seder Rab Amram Gaon I. II, Warschau 1865.

Römischer (italischer) Ritus, Machzor Bologna 1540, Livorno 1856, Siddur Turin 1759, Selichoth Venedig 1760.

Romanischer Ritus, Machzor, Konstantinopel (1520?), Ed. princ., einziges bekanntes Exemplar (vgl. Steinschneider in Hebr. Bibl. X S. 120, XI S. 105), von dem Besitzer, Hrn. D. R. Montezinos in Amsterdam mit seltner Liberalität hergeliehen.

Französischer Ritus, Seder le-schalosch Regalim (Rit. Carpentras), Amsterdam 1759.

Nordafrikanischer Ritus, Machzor qatan (Rit. Constantine), Livorno 1872; Machzor qatan (Rit. Tunis), Livorno 1861.

Spanischer Ritus, Machzor, Livorno 1825. 45—47, Seder Chamesch Tha'anijjoth, Livorno 1877, Siddur, Wilna 1877.

Deutscher Ritus, Machzor, Sabionetta u. Kremona 1560, Sulzbach 1699, Venedig 1714.15, Rödelheim 1811—15, 1854—56; Qinoth, Venedig 1599.

Polnischer Ritus, Machzor, Amsterdam 1736; Qeroboth, Prag 1663; Siddur, Sulzbach 1797; Qinoth, Wien 1815, Wilna 1877; Selichoth, Fürth 1755, Prag 1835. Verglichen wurden in der Breslauer Stadtbibliothek Machzor Manuskr. Nr. 1108, aus der Bibliothek v. S. Maria Magdalena stammend, und die Gebete für Monat Thischri, Ausg. Prag 1533.

Druckfehler.

S. 4 Anm. Z. 6 v. u. lies: 24 ſt. 26. || S. 7, Z. 21 l.: S. 3. || S. 8, Anm. 3 l.: 1540 || S. 43, Z. 15 lies 36 ff. ſt. 107 ff.

Daß die hebräischen Worte in der ersten Abhandlung nicht ganz ebenso wie in der zweiten umschrieben sind, ist durch eigentümliche Umstände bei der Herstellung dieses Sonderdrucks veranlaßt und möge vom Leser gütigst entschuldigt werden.

Inhaltsverzeichnis.